STOICORUM VETERUM FRAGMENTA

COLLEGIT

IOANNES AB ARNIM

VOLUMEN III

CHRYSIPPI FRAGMENTA MORALIA

LIPSIAE ET BEROLINI
IN AEDIBUS B. G. TEUBNERI

Институт философии Российской Академии наук

ФРАГМЕНТЫ РАННИХ СТОИКОВ

ТОМ III

Часть 1

ХРИСИПП ИЗ СОЛ
(Χρύσιππος ὁ Σολεύς)

ЭТИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ

Перевод и комментарии А. А. Столярова

Греко-латинский кабинет
Ю. А. Шичалина
Москва 2007

УДК 1(38)(091)
ББК 87.3(0)
Ф 82

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 07-03-16089д*

ISBN 978-5-87245-136-5

СОДЕРЖАНИЕ ПЕРВОЙ ЧАСТИ III ТОМА

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

При подготовке данного тома, — как и предшествующего, — я предпочел разделить его на две части. В первую войдут этические фрагменты Хрисиппа. Во вторую — фрагменты учеников Хрисиппа и указатели ко всему изданию. Это позволит сделать два полутома сопоставимыми по объему. В противном случае указатели, — которые будут значительно менее обширными и иными по структуре (выстроенными на основании русского текста), чем изданные в виде отдельного тома к греческим и латинским текстам указатели Адлера, — оказались бы небольшой и неудобной в пользовании брошюрой, которую трудно выпустить в твердом переплете. Поскольку требующая немалого времени работа над указателями еще далека от завершения, объединение их под одной обложкой с текстами привело бы к существенной задержке выпуска корпуса этических фрагментов Хрисиппа, который сейчас я предлагаю вниманию читателя.

Я глубоко признателен А. А. Россиусу, который любезно согласился отредактировать текст и предложил ряд ценных замечаний и поправок (особенно это касается фрагментов 19, 65, 94, 172, 225, 229, 392, 407, 466, 468, 471, 535).

А. А. Столяров

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

[ ] — конъектуры Арнима или других издателей (отмечаются особо), а также разъясняющие добавления переводчика; текст, неоправданно не учтенный Арнимом; резюме содержания, приводимое Арнимом или переводчиком вместо развернутого текста; комментарий, предваряющий содержание раздела и т. п.; номер фрагмента или имя автора в квадратных скобках означают, соответственно, что атрибуция (или аутентичность) фрагмента или авторство сомнительны

<...> — лакуны

= — полное или практически полное совпадение текста фрагментов внутри тома или между разными томами SVF; соответствие фрагмента определенному тексту

[=] — частичное совпадение текста фрагментов

... {...} — текст, сокращенный Арнимом или переводчиком, — соответственно, часть предложения или значительный фрагмент

Обозначения «выше» — «ниже» соответствуют 1 части III тома

Приведенные в настоящем издании пояснения и схемы отсутствуют в SVF.

ЭТИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ ХРИСИППА В СОПОСТАВЛЕНИИ С ОБЩЕСТОИЧЕСКОЙ ДОКТРИНОЙ

[Этика – кульминация учения Стои, та ее цель, на которую «работают» и логика, и физика. Эта часть была разработана в школе самым тщательным образом. Оригинальность стоической этики вне сомнений, хотя в ней отчетливо заметны пункты соприкосновения с платонической и кинической этикой и терминологические заимствования (в основном у Аристотеля).

Нормативным следует, видимо, считать деление на 9 частей у Диогена Лаэртия (VII 84 = SVF I 178; III 1): 1) о влечении (импульсе), 2) о благе и зле, 3) о страстях, 4) о добродетели, 5) о конечной цели, 6) о первичной склонности, 7) о поступках, 8) о надлежащем и 9) о том, что ему сопутствует или препятствует. Этот перечень, возможно (однако под большим вопросом), соответствовал порядку преподавания этики на школьных занятиях, но очевидным образом не соответствует принятому в настоящее время порядку реконструкции учения: «природные» основы (учение о «первичной склонности») – сфера «первичного по природе» – природа блага (основы аксиологии) – конечная цель – принцип долженствования – добродетели и их классификация – страсти (пороки) и принцип их преодоления – нравственный идеал (мудрец) – практические предписания. Стобей (Эклоги II 7, 5 сл.) предлагает в большинстве отношений корректное изложение основ этики в таком порядке: 1) благо, зло и безразличное, 2) добродетели и их классификация, 3) надлежащее и влечения, 4) страсти.

Сенека (Письма 89,14) делит этику на три части, приблизительно соответствующие пунктам 1–2, 7–8 Диогена Лаэртия; деление это очевидным образом далеко от нормативного школьного. Три темы, выделенные Эпиктетом (III 2, 1 сл. – 1) влечение и отталкивание (соответствует пункту 1 у Диогена Лаэртия); 2) то же самое, только в других терминах, и 3) о «согласиях» – тоже не отражают содержания этической части. Наконец, Цицерон (Об обязанностях II 5,18) перечисляет скорее важнейшие задачи этики (осознать цель, смирить страсти и вести себя надлежащим образом), нежели ее части. Поэтому три указанные текста в SVF не приводятся.

Во всех перечнях никак не отражено очевидное деление на два больших раздела – теоретическую и практическую этику. Всякая реконструкция стоической этики должна в первую очередь стремиться к логичности в переходе от одного раздела к другому. Расположение материалов, принятое Арнимом, не во всем отвечает этой задаче.]

1. О КОНЕЧНОЙ ЦЕЛИ

[Пролегомены]

1. Диоген Лаэртий VII 84 [=] SVF I 178; SVF III Зенон из Тарса фрг. 4; Диоген фрг. 38; Антипатр фрг. 51; Аполлодор фрг. 13; Архедем фрг. 18;Этическую часть философии они делят на топы о влечении, о благе и зле, о страстях, о добродетели, о конечной цели, о первой ценности и поступках, о надлежащем и о том, что ему способствует или препятствует. Подобного разделения придерживаются последователи Хрисиппа, Архедема, Зенона Тарсийского, Аполлодора, Диогена, Антипатра и Посидония. Что касается Зенона Китийского и Клеанфа, то они, поскольку принадлежали к более раннему поколению, рассматривали эти предметы сравнительно мало, но зато занимались делением логики и физики.

1.1. Определение конечной цели

2. Стобей. Эклоги II 7, 3 b p. 46,1 W. А стоическое определение гласит: «[Конечная] цель (τέλος) — то, ради чего все совершается надлежащим образом, а само оно не совершается ни ради чего иного (οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται καθηκόντως, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα)». Или еще так: «То, ради чего [делается] все прочее, а оно само не [делается ни] ради чего». И еще: «То, с чем соотносится все совершаемое в [разумной] жизни надлежащим образом, а само оно не соотносится ни с чем (ἐφ' ὃ πάντα τὰ ἐν τῷ βίῳ πραττόμενα καθηκόντως τὴν ἀναφορὰν λαμβάνει, αὐτὸ δ' ἐπ' οὐδέν)».

3. Стобей. Эклоги II 7, 6 b p. 76,16 W. Согласно сторонникам этого учения, [понятие] цели имеет три значения. Прежде всего, конечной целью здесь именуется, в ученом словоупотреблении (ἐν τῇ φιλολόγῳ συνηθείᾳ), предельное благо (τελικὸν ἀγαθόν), — то есть, под целью имеют в виду согласие [в жизни]. Во-вторых, конечной целью именуют [и любую] цель (σκοπός)[1], — как, к примеру называют «согласованную жизнь» в соотнесении с обсуждаемым предикатом. В третьем значении, как они говорят, [конечная] цель — это предел стремлений (τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν)[2], с которым соотносится все прочее.

[1] Термины τελός и σκοπός, как свидетельствуют нижеследующие тексты, употреблялись не строго и порой взаимозаменимо.

[2] Ср. ниже, фрг. 17; 169; *Аристотель.* Никомахова этика III 5, 1113 a 10.

4. Диоген Лаэртий VII 87. В свою очередь, жизнь согласно добродетели – это то же самое, что жизнь с правильным пониманием того, что происходит природным образом (κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν)[1] – так говорит Хрисипп в первой книге сочинения «О целях», ибо наша [частная] природа представляет собой часть природы целого. Поэтому конечная цель – жизнь, следующая природе (τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν), то есть, как нашей природе, так и природе целого, ведя которую, мы не совершаем ничего, что запрещено всеобщим законом. Закон же этот – верный разум, все проницающий и тождественный Зевсу, устроителю распорядка всех вещей. И это то же самое, что добродетель и благое течение жизни (εὔροια βίου) счастливого человека, когда все совершается согласно с сопутствующим каждому божеством и направляется по воле распорядителя всего мира.

Там же 89 [=] SVF I 555. Природу, в согласии с которой нужно жить, Хрисипп толкует как общую и как собственно человеческую...

[1] Ср. ниже фрг. 14

5. Заметки к Лукану (II 380) p. 73 Us. В этих строках он объявил Катона стоиком. Его философия, следуя Хрисиппу, признает [конечной] целью то, что называется ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν – то есть, жизнь согласно природе (congruenter naturae vivere).

6. Климент Александрийский. Строматы V 14, 195 p. 388,20 St.–Fr. Поэтому стоики и заявляют, что [конечная] цель философии – жизнь соответственно природе (τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν).

7. Филон Александрийский. О виноградарстве 49. Первые говорили, что [конечная] цель счастья – обрести жизнь согласно природе.

8. Филон Александрийский. О переселении Авраама 128. Вот это и есть [конечная] цель, более всего воспеваемая у наилучших философов, — жизнь соответственно природе.

9. Климент Александрийский. Строматы II 19, 102 p. 168 St.–Fr. Отсюда и стоики выдвинули свое утверждение, что [конечная] цель — это жизнь соответственно природе, нечестиво переименовав бога в природу: ведь [понятие] природы распространяется и на растения... и на камни.

10. Филон Александрийский. О жизни Моисея II 151. Стремясь к высшему счастью и конечной цели, необходимо на нее направлять и с ней соотносить все действия, нацеливаясь на эту цель (σκοπός) жизни, словно при стрельбе из лука.

11. Цицерон. О пределах добра и зла III 23–25. И насколько ясно, что члены тела даны нам для определенного способа существования, настолько же [ясно], что и [способность] стремления души (appetitio animi), которую греки называют ὁρμῄ, дана, по всей видимости, не для того, чтобы существовать как попало, а чтобы вести вполне определенный образ жизни; [для того же даны] и разум, и совершенный разум[1]. **24.** И как мимика актера или движения танцора не могут быть произвольными, но должны иметь определенный характер, точно так же и жить нужно не как попало, а вполне определенным образом, — который мы называем соответствующим и согласованным[2]. И, как мы полагаем, следует уподоблять мудрость не [искусству] кораблевождения или врачевания, но, скорее, [правилам] актерского [мастерства] или танцев, о чем я только что упомянул, — поскольку ее конечная цель[3], то есть, реализация [данного] искусства (artis effectio), заключена в ней самой, а не привходит извне. Но при этом мудрость отличается и от названных искусств, поскольку то, что делается в них единственно правильным образом (recte facta), не является завершением всего того, что составляет [данные искусства], — а то, что мы могли бы назвать нравственно-правильным (recta) или, если угодно, нравственно-правильными поступками (recte facta) (греки называют это κατορθώματα), содержит в себе все элементы до-

бродетели[4]: только мудрость целиком обращена на самое себя {...} **25.** Ведь мудрость заключает в себе и величие души[5], и справедливость, и способность поставить себя выше всего, что случается с человеком...

---

[1] ratio et perfecta ratio – вероятно, νούς καὶ ὀρθὸς λόγος.

[2] conveniens consentaneumque = ἀκολούθως καὶ ὁμολογουμένως.

[3] extremum = τέλος.

[4] numeri virtutis = ἀριθμοὶ τοῦ καθήκοντος.

[5] animi magnitudo = μεγαλοφυχία. Упоминание этой добродетели свидетельствует о влиянии Средней Стои.

12. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона V 6 p. 328,6 De Lacy [=] Посидоний фрг. 187 Edelstein-Kidd. Но Посидоний, не удовлетворившись этим, предпринимает более открытое и сильное нападение на Хрисиппа и его последователей, упрекая их в том, что их определение конечной цели неверно. Вот что он говорит: «Некоторые, пренебрегающие этим, сводят смысл выражения «жить согласно» к тому, чтобы совершать все возможное ради обретения первичного по природе, как если бы они ставили целью действие, направленное на достижение удовольствия или освобождение от тягот или тому подобное. Но в этом их выражение содержится очевидное противоречие, и оно ничего не говорит о нравственно-прекрасном и о ведущем к счастью, ибо упомянутое [первичное по природе] необходимо сопутствует обретению цели, но не является самой целью. Если провести между этими вещами точное различение, его можно использовать для решения вопросов, поставленных софистами. Но определение «жить с пониманием того, что происходит согласно с природой целого» (κατ᾽ ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν συμβαινόντων), – а это все равно, что сказать «жить согласно», когда это подразумевает стремление к безразличным вещам, но не мелочное и недостойное, – так использовать нельзя.

Стобей. Эклоги II 7,6 а p. 76,3 W. [=] SVF I 552. Клеанф, который был первым преемником Зенона, добавил к определению [конечной цели слова] «согласно с природой» и высказался о конечной цели так: конечная цель – это жизнь согласно с природой (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Хрисипп, желая пояснить это [определение], выразился следующим

образом: «жить с пониманием того, что происходит природным образом» (κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων)[1].

[1] См. SVF I 216; ниже фрг. 13–15.

13. Цицерон. О пределах добра и зла IV 14–15. Тогда как более ранние авторы, и из них в первую очередь Полемон, [просто] утверждали, что высшее благо (summum bonum) состоит в том, чтобы жить согласно природе (secundum naturam), стоики говорят, что этими словами обозначаются три вещи. Во-первых, нечто в таком роде: «жить, руководствуясь знанием о том, что происходит природным образом» (vivere adhibentem scientiam earum rerum quae natura evenirent). Они говорят, что как раз это и есть конечная цель Зенона, заявляющего то же самое, что сказал и ты: «жить согласно природе» **[= SVF I 179]**. Второе значение — то же самое, что сказать «жить, исполняя все средние обязанности или бóльшую их часть» (officia media omnia aut pleraque servantem vivere). **15.** Но это значение совершенно не похоже на первое. Там речь идет о нравственно-верном действии (которое ты называл κατόρθωμα), присущем только мудрецу, а здесь — о некоей незаконченной и несовершенной обязанности (inchoatum officium), которая может быть доступна и многим немудрым. А третье — «жить, наслаждаясь всем или самым значительным из того, что согласно с природой». Но это не зависит от нашей деятельности (actio), ибо состоит как в добродетельном образе жизни, так и в тех вещах, которые соответствуют природе, но не находятся в нашей власти. Однако то высшее благо, которое подразумевается третьим значением, и та жизнь, которая обращена на высшее благо (поскольку с ней соединена добродетель), доступны только мудрецу, и этот предел блага, как об этом ясно написали сами стоики, установлен Ксенократом и Аристотелем.

14. Цицерон. О пределах добра и зла II 34–35. {...} Для Аристиппа [высшее благо] — просто наслаждение, для стоиков — согласие с природой, то есть, как они считают, жизнь по добродетели, или нравственно-достойная жизнь; а это последнее они объясняют так: жить с пониманием того, что происходит природным образом (vivere cum intelligentia rerum earum quae natura eveniunt), избирая то, что согласно

с природой, и отвергая противоположное[1]. **35.** Таким образом, три [определения]предела [блага] не учитывают добродетель (honestas)... и только одно, предложенное Зеноном, целиком отождествляет благо с достойным (decus), то есть, с добродетелью.

---

[1] Вторая часть формулы принадлежит, скорее всего, Антипатру (см. SVF III Антипатр фрг. 57); ср. ниже фрг. 15.

15. Цицерон. О пределах добра и зла III 31. Остается считать, что высшее благо – это жизнь со знанием того, что происходит природным образом, когда выбирается то, что согласно с природой, и отвергается то, что ей противоречит, – и это то же самое, что жить согласно и соответственно природе (convenienter congruenterque natura).

16. Стобей. Эклоги II 7, 6 е р. 77,16 W. [=] SVF I 184; 554. Конечная цель, по их словам, – это счастье (τὸ εὐδαιμονεῖν), и ради этого совершается все, а само оно не совершается ни ради чего; заключается оно в жизни согласно добродетели, то есть, в согласованной жизни и, так как это одно и то же, в жизни согласно с природой. А счастье Зенон определил таким образом: счастье – это благое течение жизни (εὔροια βίου). И Клеанф пользуется этим определением в своих сочинениях, и Хрисипп, и все их последователи, утверждая, что счастье – это не что иное, как счастливая жизнь, и прибавляя, что счастье – это [объективный] предмет стремления (σκοπός), а конечная [нравственная] цель [индивида] (τέλος) – это достижение счастья, и это то же самое, что быть счастливым[1]. Отсюда ясно, что равнозначны определения «жизнь согласно природе», «жизнь согласно добродетели» и «благая жизнь», а также «нравственно-прекрасное» и «добродетель и причастное добродетели». И [ясно,] что все благое – нравственно-прекрасно, и подобным же образом все нравственно-дурное – зло. Поэтому стоическая цель равнозначна жизни согласно добродетели.

---

[1] См. SVF I 554 прим.

17. Михаил. Комментарий к «Никомаховой этике» Аристотеля р. 598,20 Heylb. Следуя представлениям о счастье

других философов, эпикурейцев и более поздних стоиков, можно приписать счастье и неразумным животным, [тогда как я, в согласии с Платоном и всеми теми, кто считает счастье достоянием разумной жизни, полагаю невозможным, чтобы счастьем обладали животные, лишенные разума и разумной жизни.][1] {...} Если, по стоикам, жизнь согласно природе и есть благая жизнь, а благая жизнь и для них, и для Эпикура тождественна счастливой жизни, значит, жизнь согласно природе и есть счастливая жизнь. Но если неразумным животным свойственно жить согласно природе с начала и до конца, значит, им присуща счастливая жизнь.

Там же р. 599,6. Опять же, если счастье, по стоикам, это предел природного стремления (τὸ ἔσχατον τῆς φυσικῆς ὀρέξεως), достигнув которого, природа обретает «то, ради чего» и конечную цель, уже ничего не желая сверх того, чтобы удержать доступное ей благо и не утратить его (что свойственно и животным), то, стало быть, счастье присуще и неразумным животным[2].

---

[1] Не помещает Арним.
[2] Ср. ниже, фрг. 376

18. Цицерон. О пределах добра и зла III 22. Однако сначала отсюда нужно устранить эту ошибку, то есть, нельзя на этом основании заключать, что есть два высших блага[1]. Ведь, например, если кто-то поставил себе целью попадать в мишень копьем или стрелой, то как раз это и сродни высшему благу в нашем понимании: в этом примере данный человек должен сделать все, чтобы попасть, и как раз стремление добиться намеченного и есть своего рода предел, который мы в жизни называем высшим благом, а [конкретное] попадание – это объект [локального] предпочтения (seligendum), но не предмет избрания (expetendum)[2].

---

[1] Академики упрекали стоиков в том, что вводят две категории целевых предметностей: природные вещи и высшее нравственное благо. Ср. *Плутарх.* Об общих представлениях, 1070 f.

[2] Иными словами, для стрелка высшим благом является меткость, а поражение мишени – лишь локальным объектом приложения этой способности. В этических категориях это соответствует различию между нравственным благом как объектом конечного выбора и локально «предпочитаемыми» природными вещами.

19. Александр Афродисийский. Вопросы и решения II 16 p. 61,1 Bruns. Если сказать, что цель искусств, основанных на предположении (στοχαστικαὶ τέχναι)[1], состоит в том, чтобы делать все от них зависящее для достижения намеченного, то почему они не достигают своей цели таким же образом, как искусства, не основанные на предположении? Этим-то, видимо, искусства, основанные на предположении, и отличаются от других, а именно, тем, что не достигают своей цели единообразно. Если считать, что их целью является достижение намеченного, они будут отличаться именно в этом отношении. Если же считать, что их целью является сказанное выше [т. е. совершение всего возможного для достижения цели], то если даже они и достигают своей цели в равной мере, они отличаются, — тем, что у них не та же самая цель, — от [искусств непредположительных]. Ведь эти последние, вследствие того, что то, для чего они существуют, основано на созданном согласно искусству и неудача в достижении намеченного в этих искусствах проистекает из ошибки, то есть, не из их собственных свойств, — имеют целью достижение намеченного (и для них достичь намеченного как раз и означает сделать все от них зависящее для его достижения, и когда они это делают, как раз и осуществляется то, на что способны). Что же до искусств, основанных на предположении, то для них то, для чего они существуют, не во всем осуществляется согласно искусству (ибо для достижения того, ради чего они существуют, им не хватает многих вещей, которые нельзя получить с помощью одного только искусства), и даже созданное согласно искусству не имеет законченности и не может само для себя служить образцом, поскольку не получается совершенно одинаковым и все целиком либо частично выходит не таким, как намечено. Поэтому их цель — не достижение намеченного, а совершение всего, что посильно для искусства.

[1] Т. е. эмпирических в отличие от точных, — например, искусства кормчего или врача в отличие от грамматики, арифметики или музыки. Ср. *Платон.* Филеб 55 е; *Секст Эмпирик.* Против ученых I 72.

1.2. Полемика с другими школами по поводу конечной цели

20. Цицерон. О пределах добра и зла IV 28. Описывая различия между живыми существами, Хрисипп говорит, что одни из них выдаются телесными свойствами, другие — душевными, а некоторые — и тем, и другим. Затем он разбирает, что нужно считать высшим благом для каждого рода живых существ. Но хотя человека он отнес к тому роду живых существ, которому свойственно душевное превосходство, высшее благо для него он определил так, словно он должен не просто обладать душевным превосходством, а вообще представлять собой одну только душу.

21. Цицерон. Первая Академика 138. Хрисипп во многих местах утверждает, что существуют лишь три положения о пределе блага, которые можно отстаивать (все прочее множество он отвергает и отбрасывает): такой предел — это либо добродетельность (honestas), либо наслаждение (voluptas), либо и то, и другое. Ведь кто называет высшим благом свободу от всякого неудовольствия, лишь избегает неприятного названия «наслаждение», но на деле не расстается с наслаждением. Точно так же поступает и тот, кто пытается соединить свободу от неудовольствия с добродетельностью. Недалеко ушли и те, кто соединяет с добродетельностью первичные природные блага (prima naturae commoda). Таким образом, он оставляет только три положения, которые, как он считает, можно убедительно отстаивать.

Там же 140. Итак, остается только двое противников: наслаждение и добродетельность. В этом споре Хрисипп, насколько я понимаю, не очень колебался. Ведь если выбрать первое, рушится многое и прежде всего [то, что поддерживает] сообщество рода человеческого: любовь, дружба, справедливость и прочие добродетели. Ни одна из них невозможна, если не будет бескорыстна. Ведь если добродетель побуждается к исполнению ее обязанности наслаждением, словно некоей наградой, это уже не добродетель, а ложное подобие и подделка добродетели.

22. Цицерон. О пределах добра и зла II 44. Итак, если отвлечься от прочих мнений, то остается спор не между мной и Торкватом, а между добродетелью и наслаждением. И это-

му спору Хрисипп, человек острого и вдумчивого ума, придавал большое значение, ибо считал, что суть подхода к высшему благу состоит в их различении.

23. Плутарх. О противоречиях у стоиков 15, 1040 с. А в книгах «О справедливости», предположив, что для тех, кто признает наслаждение благом, но не конечной целью, вполне возможно сохранить и справедливость [в качестве блага], он, обозначив эту позицию, заявляет буквально следующее: «Ибо если наслаждение считается благом, но не конечной целью, а в числе вещей избираемых ради них самих, остается и нравственно-прекрасное, то, вероятно, мы могли бы сохранить в их числе и справедливость, считая, что благо и и справедливое выше наслаждения...»

Плутарх. Об общих представлениях 25, 1070 de. В книгах «О справедливости» он пишет, что справедливое нельзя сохранить, если считать наслаждение конечной целью, но можно, если считать его не целью, а просто благом (ἁπλῶς ἀγαθόν)[1]. Я не думаю, что в данном случае ты желаешь услышать от меня его слова в буквальной передаче, ибо третья книга сочинения «О справедливости» доступна повсюду.

---

[1] Это положение Плутарх приводит в качестве одного из примеров того, как Хрисипп противоречит сам себе и общестоической доктрине, и прибавляет (1070 е): «Поэтому, друг мой, когда стоики заявляют, что ни одно благо не может быть больше или меньше другого блага, и вместе с тем, что не-цель равнозначна цели, то они явным образом вступают в противоречие не только с общепринятыми представлениями, но и со своими собственными утверждениями».

24. Плутарх. О противоречиях у стоиков 15, 1040 е. Чтобы не оставить своим противоречиям уже никакой возможности для оправдания, он, возражая против того, что пишет Аристотель в сочинении «О справедливости» [фрг. 86 Rose], говорит, что Аристотель ошибается, утверждая, что если считать наслаждение благом, то этим устраняется справедливость а вместе с ней и прочие добродетели. Дело в том, что хотя у тех [кто так считает] справедливость действительно устраняется, ничто не мешает существованию прочих добродетелей, поскольку они будут считаться благом и чем-то

достойным одобрения, даже если не останутся самодостаточным объектом избрания. Затем [Хрисипп] перечисляет их все поименно. Но лучше привести его собственные слова: «Хотя в этом рассуждении наслаждение и выступает как [гипотетическая] конечная цель, из подобного [допущения], на мой взгляд, никак не следует упомянутый вывод в такой полноте. Поэтому следует утверждать, что ни одна добродетель сама по себе не является объектом избрания (αἱρετή) и ни один порок сам по себе не является объектом избегания (φευκτή), но все они должны соотноситься с избранной целью (σκοπός). При этом ничто в их рассуждении не препятствует причислять мужество, разумность, воздержность и терпеливость и тому подобные добродетели к благам, а противоположные им [пороки] – к избегаемому».

25. Плутарх. Об общих представлениях 25, 1070 d. Более того, никто не станет отрицать, что если из двух благ одно является конечной целью, а другое занимает по отношению к цели подчиненное положение, то конечная цель является более высоким и совершенным благом. Не отрицает этого различия даже Хрисипп, как явствует из третьей книги его сочинения «О благах», где он не соглашается с теми, кто считает конечной целью знание[1].

[1] Имеется в виду Герилл Карфагенский; см. SVF I 411; 413 сл.

26. Плутарх. Об общих представлениях 27, 1071 f. Ты ведь понимаешь, что это скорее та апория, к которой Хрисипп сводит взгляды Аристона[1], – на том основании, что [наши умственные] представления (τὰ πράγματα)[2] сами по себе не дают понятия о безразличии к тому, что не является ни благом, ни злом, если заранее не иметь понятия о том, что такое благо и зло[3]. Ибо в таком случае выходит, что безразличие предшествует самому себе, – если понятие о нем нельзя получить без предварительного понятия о благе и при этом единственным благом является само безразличие[4].

[1] Имеется в виду Аристон Хиосский.
[2] См. SVF II 173; 331.
[3] См. SVF I 374.
[4] См. SVF I 351, 360, 362.

27. Цицерон. О пределах добра и зла IV 68. Действительно, если утверждать, что единственным благом является нравственно-достойное (honestum), тогда лишаются значения забота о здоровье, правильное ведение собственных дел, управление государством, порядок в торговых сделках, прочие жизненные обязанности, а в таком случае следует отказаться от самого этого нравственно-достойного, с которым вы хотите соотносить все. Это возражение подробно развивает Хрисипп в сочинении против Аристона.

28. Гален. О распознавании душевных пороков 4 vol. V p. 77 K. [Общая] основа многих [нравственных] недугов – ложное представление (ὑπόληψις ψευδής) о конечной цели человеческой жизни. Из него, словно из некоего корня, произрастают отдельные прегрешения. Но может быть и так, что человек, имея неискаженное представление о конечной цели, допускает некие отдельные прегрешения, не отдавая себе отчета [в ложной] последовательности суждений[1].

[1] Ср. SVF II 131.

1.3. Только нравственно-прекрасное — благо

29. Плутарх. О противоречиях у стоиков 13, 1039 с. А в сочинении «О нравственно-прекрасном» в доказательство того, что только нравственно-прекрасное – благо, он приводит следующее рассуждение: «Благо избираемо само по себе; избираемое само по себе угодно (ἀρεστόν); угодное – похвально, похвальное – нравственно прекрасно». И еще: «Благо желанно, желанное – досточтимо, досточтимое – нравственно-прекрасно»[1].

[1] Ср. ниже фрг. 37; 88.

30. Диоген Лаэртий VII 101 Они утверждают, что только нравственно-прекрасное – благо; так говорят Гекатон в третьей книге сочинения «О благах» и Хрисипп в книгах «О нравственно-прекрасном». А такова добродетель и все причастное добродетели. Равным образом можно сказать, что всякое благо нравственно-прекрасно или что благо и нрав-

ственно-прекрасное – одно и то же. Ведь если нечто является благом, оно нравственно-прекрасно; но оно нравственно-прекрасно; значит, это – благо.

31. Филон Александрийский. О потомстве Каина 133. Стоическое положение: только нравственно-прекрасное – благо.

32. Александр Афродисийский. Вопросы и решения I 14 p. 26 Bruns. Что согласно упомянутым авторам [по утверждению которых только нравственно-прекрасное – благо] люди не получают от богов никакого блага, ясно из следующего [их рассуждения]. Благо зависит от нас; но то, что зависит от нас, мы приобретаем сами; а то, что мы приобретаем сами, то не достается нам ни от кого иного. Значит, нравственно-прекрасное не достается нам ни от кого иного; но если ни от кого иного, то и не от богов. Но для тех, с точки зрения которых только нравственно-прекрасное – благо, благо и нравственно-прекрасное – одно и то же. Значит, от богов людям не достается никакое благо.

33. Филон Александрийский. О покушении худшего на лучшее 7–9. [Иосиф,] рассуждая скорее как государственный муж, чем как искатель истины, соединяет и связывает воедино три рода благ – внешние, телесные и душевные (хотя по своей природе они совершенно отделены друг от друга) – и утверждает, со своей стороны, что каждый род нуждается в каждом и все во всех и что из их сочетания складывается совершенное и по-настоящему полное благо, между тем как его слагаемые – лишь части или элементы блага, но не совершенное благо. **8.** Ведь подобно тому, как ни огонь, ни земля, и вообще ни один из четырех элементов, из которых было создано целое, не являются миром, который возникает лишь в результате сочетания и смешения элементов, – точно таким же образом счастье заключается не во внешних, телесных или душевных благах, взятых по отдельности (поскольку каждый из перечисленных родов выступает как часть или элемент), а в их целостном сочетании. **9.** И вот, чтобы он изменил свое мнение, его посылают к мужам, которые считают благом только нравственно-прекрасное, а оно является исключительным достоянием души. Так называемые внешние и

телесные блага, по их убеждению, – только [локальные] преимущества, но не настоящие блага.

34. Цицерон. О пределах добра и зла III 28. Затем, спрашиваю я, кто мог бы гордиться жизнью несчастной или не совсем счастливой? Значит, гордятся только счастливой. Из этого следует, что гордости... достойна только счастливая жизнь, а такой удел по праву достается лишь добродетельной (honesta) жизни. Выходит, следовательно, что добродетельная жизнь и есть жизнь счастливая. И поскольку тот, кому досталась заслуженная похвала, выдается таким отличием в почести и славе, что именно в меру величия наград по праву может быть назван счастливым, столь же справедливо это можно сказать и о жизни подобного мужа. Итак, если счастливая жизнь распознается по ее добродетельности (honestas), то нравственно-прекрасное (honestum) и есть единственная вещь, которую следует считать благом.

35. Цицерон. О пределах добра и зла III 29. И что же? Можно ли хоть как-то отрицать следующее: нельзя представить себе человека неизменного, твердого и великого духа, то есть, по-настоящему мужественного, если не признать, что страдание – не зло? Ведь тот, кто считает смерть злом, не может ее не бояться; точно так же в каждом деле никто не может не принимать во внимание и презирать то, что он считает злом. Если это принято... выдвигается следующее допущение: человек великого и мужественного духа презирает и ни во что не ставит все, что только может с ним случиться. Но если положение вещей таково, то выходит, что единственным злом является нравственно-постыдное (turpe).

36. Цицерон. О пределах добра и зла III 29. И этот выдающийся и превосходный, великий духом, истинно мужественный человек, ни во что не ставящий превратности... должен оставаться верным самому себе, тому, что он уже совершил и еще совершит в жизни, и ценить себя по достоинству, не сомневаясь, что мудрец недоступен никакому злу. Отсюда ясно, что благом является только то, что нравственно-прекрасно, и это то же самое, что счастливая жизнь: жизнь нравственно-прекрасная, то есть, добродетельная.

37. Цицерон. О пределах добра и зла III 27. Всякое благо похвально; похвальное – нравственно-достойно; значит, всякое благо есть нечто нравственно достойное {...} Совершенная нелепость считать благом то, что не достойно быть избираемым, или избираемым – то, что не является угодным[1], а если даже и является, то не достойным любви, и, значит, одобрения, а потому и не похвальным: ведь похвальное и есть нравственно-прекрасное. Отсюда следует, что если нечто является благом, оно тем самым является и нравственно-прекрасным.

Там же IV 50. А ведь это сорит...: всякое благо желанно, все желанное – достойно избрания, достойное избрания – похвально и так далее.

Цицерон. Тускуланские беседы V 43. Затем, всякое благо радостно (laetabile); но радостное – почетно и достойно гордости, а значит – славно; но славное несомненно похвально, а что похвально, то, безусловно, нравственно-прекрасно; следовательно, благо – это нравственно-прекрасное.

Там же 45. Всякое благо достойно избрания, а достойное избрания, конечно, достойно одобрения; но все, что одобряется, должно быть привлекательным и пригодным, то есть, должно обладать достоинством; но если так, оно должно быть и похвальным. Отсюда следует, что лишь нравственно-прекрасное – единственное благо.

---

[1] placens = ἀρεστόν.

1.4. Добродетель избирается ради нее самой

38. Секст Эмпирик. Против ученых XI 99–101. Но ведь и те, кто считает, что только нравственно-прекрасное – благо, сверх того стремятся доказать, что оно подлежит избранию по природе, причем это касается даже неразумных животных. В самом деле, говорят они, мы видим, что некоторые благородные животные (например, бык и петухи) сражаются насмерть, хотя их не ждет никакое удовольствие и наслаждение. **100.** И люди, идущие на гибель за отчизну, родителей или детей, не поступали бы так (у них ведь нет надежды ни на какое наслаждение после смерти), если бы нравственно-прекрасное и благое естественным образом и неизменно не побуждало к такому выбору и этих людей, и всякое благород-

ное создание {...} **101.** [Однако] от них же можно услышать, что лишь разумное состояние (φρονιμὴ διάθεσις) способно увидеть прекрасное и благое, а неразумие по своей слепоте не может их распознать. Но отсюда следует, что петух и бык, не причастные к разумному состоянию, не могли бы увидеть прекрасное и благое.

39. Диоген Лаэртий VII 89. Добродетель – это [достигшее завершения] согласованное [с природой] состояние [души] (διάθεσις... ὁμολογουμένη), и она подлежит выбору ради нее самой, а не из страха, надежды или других посторонних [по отношению к ней] вещей. В ней-то и заключается счастье, поскольку при таком состоянии души она делает всю жизнь согласованной.

40. Диоген Лаэртий VII 127. Добродетель избираема ради нее самой. И впрямь, поступая плохо, мы испытываем чувство стыда, как будто знаем, что только нравственно-прекрасное – благо.

41. Цицерон. О пределах добра и зла III 36. Но все, что нравственно-прекрасно (honestum), то подлежит избранию само по себе (propter se expetendum) {...}Этого положения особенно твердо придерживаются стоики, которые не относят к благу ничего, кроме нравственно-прекрасного.

Там же 38–39. Точно таким же образом нравственно-постыдное должно быть избегаемо само по себе {...} **39.** А когда мы говорим, что глупости, трусости, несправедливости и невоздержности нужно избегать из-за их последствий, этим мы отнюдь не отрицаем высказанное ранее положение, что единственное зло – нравственно-постыдное: ведь мы имеем в виду не телесное неудобство, а постыдные действия, которые возникают из пороков – греческое *κακίαι* лучше, на мой взгляд, передавать словом «пороки» (vitia), а не «злоумышления» (malitiae).

42. Цицерон. О законах I 40–41. Ведь если удерживать людей от несправедливости должно было бы наказание, а не природа, что могло бы смущать преступников, не испытывающих страха перед карой? Но ни одному преступнику никогда не хватало смелости не отказываться от совершенного

преступления, не измышлять какого-нибудь основания для своего гнева и не пытаться оправдать свой поступок тем или иным природным правом. Но если на [природное право] дерзают ссылаться даже преступники, то насколько же привержены ему люди добродетельные! Однако если только наказание, только страх перед возмездием отвращали бы от нечестивой и преступной жизни, а не ее постыдность, то преступников не бывает и дурных людей нужно считать скорее неосторожными. **41.** А если мы стараемся быть добропорядочными людьми не ради нравственно-прекрасного, но ради какой-то пользы и выгоды, то проявляем хитрость, а не добродетельность. Как поведет себя под покровом тьмы человек, страшащийся лишь свидетелей и судей? Что сделает он, встретив в пустынном месте слабого и одинокого путника, у которого можно отнять много золота? Человек наших взглядов, по природе справедливый и добродетельный, вступит с путником в беседу, поможет, выведет на дорогу; а как поступит тот, кто все измеряет только своей выгодой и ничего не делает ради другого, вам, я думаю, совершенно ясно. И если он будет отрицать, что хотел лишить путника жизни и отнять у него золото, то не потому, что считает это постыдным по природе, а лишь из страха, как бы это не открылось, то есть, не обернулось для него злом.

43. Цицерон. О законах I 48–49. Итак... право и все нравственно-достойное избирается ради него самого. Действительно, все достойные люди ценят справедливость и право сами по себе, и человеку добродетельному не свойственно ошибаться и любить то, что само по себе такого отношения не заслуживает. Стало быть, право избирается и почитается ради него самого. Но если это верно по отношению к праву, то верно и по отношению к справедливости; а если так, то и все прочие добродетели нужно почитать ради них самих. Возьмем щедрость: она бескорыстна или подразумевает возмещение? Если человек оказывает благодеяния без награды, она бескорыстна; если требует возмещения, она куплена. Но тот, кого называют человеком щедрым и благодетельным, вне сомнения, действует так из уважения к [нравственной] обязанности, а не в поисках выгоды. Значит, и справедливость, в свою очередь, не ищет ни награды, ни выгоды, и ее избирают ради нее самой {...} **49.** И где будет пресловутая святая

дружба, если, как говорится, друга не любят всем сердцем ради него самого? {...} Но если дружбу нужно ценить ради нее самой, то к общности людей, равенству и справедливости тоже нужно стремиться ради них самих.

44. Цицерон. О пределах добра и зла V 20. Совершать все, чтобы достигать согласного с природой (даже если мы реально этого не достигнем), это, как говорят стоики, и есть нравственно-прекрасное — единственное, что достойно избрания ради него самого и единственное благо.

45. Сервий. Комментарий к Энеиде (I 604 «и сознание справедливости содеянного»). Это соответствует учению стоиков, которые говорят, что сама добродетель служит наградой (ipsam virtutem esse pro praemio), если даже нет никакой [иной] награды.

46. Климент Александрийский. Строматы IV 8,69 p. 279,13 St.–Fr. Если уж некоторые безразличные вещи выглядят так привлекательно, что даже против желания можно счесть их достойными избрания, то добродетель следует считать чем-то гораздо более вожделенным и стремиться лишь к тому, что способно обеспечить нравственный поступок – вне зависимости от того, что думают об этом другие.

47. Лактанций. Божественные установления III 12. Но и стоики... не признают, что кто-то может обрести блаженство без добродетели. Следовательно, блаженная жизнь является наградой за добродетель, – если добродетель, как верно сказано, приводит к блаженной жизни. Но тогда, значит, добродетель не есть нечто избираемое ради себя самой (propter se ipsam expetenda), как они утверждают...

Ср. там же 27.

48. Лактанций. Божественные установления V 17. В самом деле, рассуждая о добродетели, они хотя и понимают, что с обладанием добродетелью связаны тяжкие труды и невзгоды, но, тем не менее, утверждают, что она есть нечто избираемое ради нее самой (expetenda... sua causa).

1.5. Добродетели достаточно для счастья

49. Диоген Лаэртий VII 127–128 [=] SVF I 187. Добродетели достаточно для счастья, как говорят Зенон, Хрисипп (в первой книге сочинения «О добродетелях») и Гекатон во второй книге сочинения «О благах». **128.** «Если, – говорит [Гекатон], величия души достаточно, чтобы вести себя самым возвышенным образом, а величие души есть только часть добродетели, то добродетели достаточно для счастья, так как она презирает все, что кажется невзгодами».

50. Порфирион. Комментарий к Горацию (Оды III 2,17 «добродетель не ведает неудач»). Это сказано об учении стоиков, по мнению которых одной лишь добродетели довольно для счастливой жизни.

51. Цицерон. О пределах добра и зла I 61. И здесь мы [эпикурейцы] рассуждаем гораздо вернее и истиннее, чем стоики. Они ведь ничто не считают за благо, кроме некоего невнятного призрака, который называют нравственно-достойным, – именем не столько основательным, сколько блистательным. А воздвигнутая на этом нравственно-достойном добродетель, как они утверждают, не нуждается ни в каком наслаждении и сама по себе достаточна для обретения блаженной жизни.

52. Прокл. Комментарий к «Тимею» Платона vol. I p. 197,28 Diehl. Платон держится иного мнения[1], чем стоики, утверждающие, что нравственно-достойный человек не нуждается в помощи благого случая.

[1] Прокл выше цитирует Тимей 26 е.

53. Плутарх. О противоречиях у стоиков 26, 1046 е. Если бы [Хрисипп] считал разумность (φρόνησις) благом, производящим счастье (как и Эпикур [фрг. 515 Usener]) {...}[то разве он не противоречил бы сам себе], – поскольку, по его утверждению, разумность ничем не отличается от счастья и есть само счастье...

54. Плутарх. Об общих представлениях 8, 1061 f. Но не только эти положения утверждают упомянутые мужи, а еще и такие: благо не увеличивается с течением времени, но если кто стал разумным хотя бы на мгновение, то в своем счастье он ничуть не уступит тому, кто владеет добродетелью вечно и проводит всю жизнь в блаженном обладании ею.

Плутарх. О противоречиях у стоиков 26, 1046 с. Во многих местах он заявил, что обладающие счастьем в течение долгого времени счастливы ничуть не иначе и не больше тех, кто обрел счастье на мгновение...

Стобей. Эклоги II 7,11 g p. 98,17 W. Поэтому среди людей добродетельные (ἀγαθοί) всегда счастливы, а дурные — несчастливы. И ни счастье [добродетельных] не отличается от божественного блаженства, ни, по словам Хрисиппа, самое мимолетное счастье не отличается от блаженства Зевса, так что это блаженство Зевса ни в чем — ни в красоте, ни в величии — не предпочтительнее счастья мудрых мужей.

Фемистий. Речи 8, I p. 154 Sch.-D. Хрисипп, похоже, храбрился на словах, утверждая, что для добродетельного человека один день, даже один час может быть тождественным многим годам.

55. Плутарх. О противоречиях у стоиков 18, 1042 а. [Хрисипп] заявляет, что порочность (κακία) — это сущность несчастливости (κακοδαιμονία), и в каждой книге, посвященной физике или этике, решительно настаивает, что порочная жизнь — то же самое, что жизнь несчастливая.

56. Авл Геллий. Аттические ночи XVIII 1,4; 6. Но тут стоик заявил, что человеческое счастье зависит только от добродетельности души, а несчастье — только от ее порочности, даже если все прочие блага, именуемые телесными и внешними, не сопутствуют добродетельному состоянию, но имеются при порочном [следует ответ перипатетика] {...} **6.** Тут стоик стал решительно возражать и, поскольку [перипатетик] отстаивал два противоречащих положения, задал вопрос: если порочность и добродетельность суть противоположности, несчастная и счастливая жизнь — такие же противоположности, то почему [перипатетик] не в равной мере сохраняет силу и природу этих противоположностей и считает, что

для ведения несчастной жизни вполне достаточно одной порочности, а для обретения счастливой жизни одной добродетели недостаточно. А больше всего, добавил он, вызывает у него возражение и несогласие, что [перипатетик] считает счастливую жизнь совершенно невозможной при отсутствии лишь одной добродетели и при этом отрицает, что при наличии одной только добродетели счастливая жизнь возможна, и то значение, которое придает и приписывает отсутствующей добродетели, не признает за добродетелью действующей и наличествующей.

57. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 166,21 Bruns. Если мы хорошо видим благодаря свойству того, посредством чего мы видим, и если мы хорошо слышим свойству того, посредством мы слышим, то, соответственно, хорошо живем благодаря свойству того, при помощи чего мы живем, — так что, пожалуй, счастье будет добродетелью души: ведь живем мы благодаря душе[1]. Но из этого не [следует, что для счастья мы не будем нуждаться, помимо добродетели души, ни в чем из внешних вещей][2].

---

[1] По-видимому, дословное изложение рассуждения Хрисиппа.
[2] Не приводит Арним.

58. Сенека. Письма 85,2. Кто разумен (prudens), тот и умерен (temperans), а кто умерен, тот и постоянен (constans)[1]; а кто постоянен, тот и недоступен страстям (imperturbatus); а кто недоступен страстям, тот беспечален; беспечальный обладает блаженством; стало быть, разумный блажен, а разумности достаточно для блаженной жизни.

Там же 24. Кто храбр, тот бесстрашен; кто бесстрашен, тот беспечален, а кто беспечален, тот счастлив.

---

[1] Подробнее эту идею Сенека развивает в трактате «О постоянстве мудреца».

59. Цицерон. Тускуланские беседы V 48–50. А разве может добродетельный муж не соотносить все свои дела и помышления с тем, что похвально? Однако он соотносит их с тем, как жить счастливо. Стало быть, счастливая жизнь похвальна. Но без добродетели ничто не похвально. Значит,

счастливая жизнь достигается добродетелью. **49.** Тот же самый вывод можно получить и так: ни в несчастливой жизни, ни в такой, которую нельзя назвать ни счастливой, не несчастливой, нет ничего достохвального или славного; но бывает жизнь достохвальная и славная {...} **50.** Если же это так, то счастливая жизнь достохвальна и славна, и нет ничего другого, достойного хвалы и славы. Что следует из этих посылок, понятно. Если счастливая жизнь и жизнь добродетельная не суть одно и то же, должно быть нечто лучшее счастливой жизни, — ибо, несомненно, следует признать, что добродетельная жизнь лучше. Выходит, таким образом, что есть нечто лучшее счастливой жизни; но возможна ли бóльшая нелепость?

60. Цицерон. О пределах добра и зла III 43–45. ...Для нас неприемлемо утверждение, что более счастлив тот, у кого больше ценных с телесной точки зрения преимуществ {...} Ибо если с нашей точки зрения даже изобилование тех благ, которые мы называем истинными, не делает жизнь счастливее, привлекательнее или ценнее, то, несомненно, избыток телесных преимуществ значит для счастливой жизни еще меньше. **44.** Ведь если достойными избрания являются и мудрость, и здоровье, то совокупность этих достоинств больше заслуживает стремления, чем одна мудрость. Но на самом деле, хотя каждая из этих вещей обладает ценностью, их совокупность не более ценна, чем мудрость в отдельности. Ибо признавая известную ценность за здоровьем, мы, тем не менее, не относим его к числу благ и утверждаем тем самым, что не существует такой ценности, которую можно было бы предпочесть добродетели {...} **45.** Ведь как огонь светильника тускнеет и блекнет при солнечном свете, как пропадает в пучине Эгейского моря капля меда, как лишний грош мало что прибавляет к богатствам Креза, а лишний шаг — к тому, что нужно пройти от нас до Индии, точно так же (если признать тот предел блага, о котором говорят стоики) вся ценность телесных вещей неизбежно тускнеет перед блеском и величием добродетели, гибнет и исчезает.

61. Цицерон. О пределах добра и зла IV 30. [аргументы Антиоха Аскалонского против стоиков] ...Над этим[1], как мне кажется, стоики иногда шутят, говоря, что если к доброде-

тельной жизни приложить пузырек для масла или скребок, то мудрецу нужно бы выбрать жизнь с этой добавкой, хотя от этого он не станет счастливее.

[1] Т. е. над утверждением, что внешние блага способны что-то прибавить к добродетели.

62. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля р. 211,9 Wallies. Тем самым можно продемонстрировать, что любая из тех вещей, которые у более новых авторов называются безразличными или предпочитаемыми, оказывается достойной избрания и благом. Дело в том, что в сочетании с добродетелью всякая такая вещь образует целое, более достойное избрания с точки зрения нравственно-достойного человека. Наиболее достойна выбора жизнь добродетельная, если ей сопутствуют здоровье, достаток и доброе имя. Ведь о том, что достойно быть избранным или отвергнутым, следует судить на основании выбора или уклонения достойного человека.

63. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения р. 161,26 Bruns. Если сами чувства совершенно необходимы для существования человека, но при этом не способствуют делам добродетели, то их можно считать необходимыми предварительными условиями (τὸν ὧν οὐκ ἄνευ λόγον ἔχοιεν ἄν). Если же наряду с необходимостью для человеческого существования они еще и содействуют его делам и добродетель пользуется в том числе и ими для осуществления собственных действий (представление, например, выступает как основа добродетельных действий), то в этом случае они уже не выступают по отношению к делам добродетели только как необходимые предварительные условия, – например, как небо, земля, место и время. Ведь если мы будем действовать добродетельно вне зависимости от того, что сообщают чувства, то или будем давать согласие на ложные впечатления, проистекающие из соответствующих ощущений, и станем поступать соответственно (а разве такое возможно для человека достойного?), или будем удерживаться и не давать согласия, не будем ничего делать соответственно им и, стало быть, не будем делать вообще ничего.

64. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 160,3 Bruns. Стало быть, добродетели не довольно для счастья. Ведь она действует или при выборе вещей приятных, как у Эпикура, или при выборе вещей природных, как полагают стоики {...} Но действие добродетели не распространяется на природные вещи. А если ее действие направлено на вещи, которых она не создает, то одной добродетели не достаточно для совершения ее собственных действий, поскольку она нуждается и в тех внешних вещах, на которые это действие обращено. Ведь эти вещи, вопреки утверждению некоторых, вовсе не выступают в виде непременных предварительных условий, но являются для добродетели движущими причинами (κινητικὰ τῆς ἀρετῆς... αἴτια), приводящими ее в действие. Поэтому она и нацелена на них, как ремесленники на свой материал. Ведь, как они говорят, вся их деятельность прекратится, если эти вещи своими различиями не будут притягивать их умения и приводить их в движение.

65. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 162,32 Bruns. Даже если с точки зрения общепринятых представлений о счастье оно самодостаточно по отношению к жизни (ибо, по их словам, счастливый ни в чем не нуждается) и представляет собой конечный предел стремлений, — правда, они называют счастьем и просто жизнь согласно природе, и разумную жизнь (βίος) согласно природе, а еще благую жизнь, разумную благую жизнь и благоденствие[1] — если исходить из такого понятия счастья, то, учитывая, что ни для чего из перечисленного добродетели не достаточно, ее, следовательно, не достаточно и для счастья.

---

[1] εὐζωΐα — ср. *Аристотель.* Никомахова этика I 8, 1098 b 21 сл.

66. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 159,33 Bruns. Кроме того, если все искусства производят нечто иное по отношению к себе, а не себя самих, а добродетель, по их словам, — это искусство обретения счастья, то счастье окажется чем-то иным, нежели добродетель.

67. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля p. 173,11 Wallies. Таким образом, если даже из суждения «добродетели достаточно для счастья» следует,

что самоубийство не является разумным, что ни здоровье и никакая иная вещь помимо самой добродетели не является достойной избрания, то при нехватке одной из этих вещей неизбежно упраздняется и само утверждение «добродетели достаточно для счастья».

2. О БЛАГЕ И ЗЛЕ

[Пролегомены]

68. Плутарх. О противоречиях у стоиков 9, 1035 cd. И опять в «Физических положениях» он говорит: «Ибо не существует иного или более подходящего способа прийти к пониманию блага и зла, добродетелей или счастья, чем исходя из всеобщей природы и устроения мира». И далее опять: **1035 d** «Учение о благе и зле нужно связывать с этими вещами, ибо [понятия о] благе и зле не имеют лучшего начала или точки отсчета, а физическое учение выстраивается единственно затем, чтобы различить благо и зло».

69. Плутарх. О противоречиях у стоиков 17, 1041 е. Он утверждает, что предложенное и принятое им учение о благе и зле лучше всего согласуется с разумной жизнью и ближе всего к предварительным природным представлениям. Так он выразился в третьей книге сочинения «Об увещании».

70. Стобей. Эклоги II 7, 5 а р. 57, 19 W. [=] SVF I 190. Из существующего одно является благом, другое – злом, третье же – безразличным (ἀδιάφορον). Благом является следующее: разумность (φρόνησις), здравомыслие (σωφροσύνη), справедливость, мужество и все, что является добродетелью или причастно ей. Злом же является следующее: неразумие, распущенность, несправедливость, трусость и все, что есть порок или причастно ему. К безразличному относится следующее: жизнь и смерть, слава и безвестность, страдание и наслаждение, богатство и бедность, болезнь и здоровье и все тому подобное.

71. Секст Эмпирик. Против ученых XI 3. Представители древней Академии, Перипата и Стои при разделении обыч-

но говорят, что одно из существующего является благом, другое – злом, а третье – средним между ними и это они называют безразличным.

2.1. Понятие блага

72. Цицерон. О пределах добра и зла III 33–34. Так как представления о вещах образуются в уме, если нечто познано либо по обстоятельственной данности[1], либо по соединению[2], либо по прямому подобию[3], либо по сходству[4], то знание (notitia) о благе возникает четвертым, то есть последним из перечисленных, способом. Представление о благе складывается по сходству: ум поднимается к нему от тех вещей, которые существуют согласно природе. **34.** А само это благо мы считаем и называем благом не в силу прибавления, возрастания или сравнения с прочими вещами, а в силу его собственного достоинства[5]. Ведь подобно тому, как мед, который сам по себе чрезвычайно сладок, ощущается сладким в своем собственном роде, а не в сравнении с другими вещами, так и это благо, о котором мы говорим, есть нечто достойное высшей оценки, но эта ценность связана с его родом, а не с количеством. Дело в том, что ценность (называемая [по-гречески] ἀξία) не относится ни к благу, ни ко злу, и останется в своем роде, сколько ни прибавляй. А у добродетели, таким образом, другая, специфическая ценность, которая определяется родом, а не приращением.

---

[1] usu = κατὰ περίπτωσιν.

[2] conjunctione = κατὰ σύνθεσιν.

[3] similitudine = καθ' ὁμοιότητα.

[4] collatione rationis = κατ' ἀναλογίαν. В целом см. SVF II 87–88.

[5] Иными словами, хотя рассуждение по аналогии лучше всего подходит для постижения блага, в данном случае аналогия осуществляется не по традиционной процедуре, подразумевающей увеличение или уменьшение (см. SVF II 87–88), так как благо само является предельной точкой отсчета для любой аналогии.

73. Секст Эмпирик. Против ученых XI 30 [=] SVF I 184; 554. Некоторые [стоики] утверждали, что благо есть то, что избираемо ради него самого, другие называли благом «то, что способствует счастью», третьи – «тем, что до-

водит счастье до полноты», а счастье, как считали сторонники Зенона, Клеанфа и Хрисиппа, – это благое течение жизни.

Ср. Пирроновы положения III 172.

74. Стобей. Эклоги II 7, 5 d p. 69,17 W. О благе, по их словам, говорят в нескольких значениях, и первое значение таково: это своего рода источник, что они объясняют следующим образом: то, из чего (ἀφ' οὗ) как из первой причины или благодаря чему (ὑφ' οὗ) возникает польза. Второе значение – то, на основании чего возникает (καθ' ὃ συμβαίνει) польза. А в более общепринятом и включающим в себя два первых значения – все, способное приносить пользу. Подобным же образом по аналогии с благом описывается и зло: это то, из чего или из-за чего возникает вред, и то, на основании чего он возникает; а в более общем значении – все, что способно вредить.

75. Секст Эмпирик. Против ученых XI 22–27. Стоики, исходя из так называемых общих представлений, определяют благо так: «Благо – это польза или то, что не отличается от пользы». «Пользой» в данном случае они считают добродетель и добропорядочное поведение, а «не отличающимся от пользы» – добропорядочного человека и друга. **23.** И действительно, добродетель, представляющая собой [определенное] состояние ведущего начала (πως ἔχον ἡγεμονικόν), и добропорядочное поведение как некая реализация добродетели суть непосредственная польза. Однако добропорядочного человека и друга (которые, в свою очередь, сами относятся к числу благ) нельзя назвать ни «пользой», ни «отличающимся от пользы» – и вот по какой причине. Дело в том, разъясняют последователи стоиков, что части не равнозначны целому, но и не отличны от него. **24.** В частности, рука не равнозначна целому человеку (ибо целый человек – не рука), но и не отлична от него (ибо человек мыслится целым вместе с рукой). Но поскольку добродетель – это часть добропорядочного человека и друга, а части не равнозначны целому и не отличны от него, то добропорядочный человек и друг и названы «не отличающимся от пользы». Таким образом, это определение учитывает всякое благо – будь то непосредственная польза или нечто не отличающееся от пользы. **25.** Говоря

вслед за этим, что благо понимается в трех значениях, они разъясняют каждое значение по отдельности. В одном смысле, говорят они, благом называется то, благодаря чему или из чего возникает польза — чем в первую очередь является добродетель, от которой, словно от некоего источника, исходит всевозможная польза. **26.** Во втором — то, в чем возникает польза. В данном случае пользой называются не только добродетели, но и соответствующее им поведение, ибо польза возникает и в нем. **27.** Согласно третьему и последнему значению, благом называется все, что способно приносить пользу, и в это определение входят и добродетели, и добродетельное поведение, и друзья, и добропорядочные люди, а также боги и благие демоны.

Там же 30. Но стоики хотят, чтобы первое из этих определений блага обнималось вторым, а оба они — третьим.

Там же 33. Те, кто возражает на это обвинение [т. е. что благом является лишь родовая добродетель], утверждают следующее. Когда мы говорим «благо есть то, из чего происходит польза», мы имеем в виду «благо есть то, из чего происходит всевозможная жизненная польза». При таком подходе и любая видовая добродетель окажется благом, и хотя не доставляет общей пользы, приносит, тем не менее, некую отдельную жизненную пользу: разумность, например, дает возможность быть разумным, а умеренность — быть умеренным.

76. Диоген Лаэртий VII 94–95. Благо в общем значении есть нечто полезное, а в узком значении — сама польза или то, что не отличается от нее. Поэтому добродетель и причастное ей благо определяются трояко. Благо есть то, из чего возникает польза или то, в чем она возникает — каковы, например, добродетельные действия, или то, благодаря чему она возникает — каков, например, человек достойный и причастный добродетели. Благо определяется особым образом еще и так: соответствующее природе совершенство разумного существа как разумного, а таковы добродетель,.причастные ей добродетельные действия и достойные люди, равно как возникающие благодаря ей радость, благое расположение духа и прочее. **95.** То же самое относится и ко злу {...}

77. Секст Эмпирик. Против ученых XI 40. Зло — это противоположность блага и представляет собой вред или то, что

не отличается от вреда; вред — это порочность или дурное действие, а то, что не отличается от вреда, — это, например, дурной человек или враг.

78. Ориген. Против Кельса VIII 8. Если считать, что вред — это порочное побуждение или состояние порочности, то ясно, что мудрецу никак нельзя повредить...

79. Секст Эмпирик. Против ученых XI 90. Стоики называют неразумие единственным злом.

2.2. Сущность блага

80. Симпликий. Комментарий к «Физике» Аристотеля p. 1167,21 Diels. Принять исходную посылку значит объяснять с ее помощью то, что само по себе не очевидно. Но получается это тогда, когда мы формулирует ее четко и ясно, — скажем, так: некоторые блага не делают их обладателей благими немедленно. Таковы, например, способности: ими можно пользоваться хорошо или плохо, и хорошая способность, равно открытая для обеих возможностей, не принесет блага, если для [его] достижения ею не воспользовались правильно. Стоики не отвергая это, утверждают, что «всякое благо делает людей благими» и принимают [это утверждение] в качестве исходной посылки.

81. Сенека. Письма к Луцилию 45,10–11. [Ложная жизнь] принимает за важное вещи по большей части излишние. Но даже и то, что не излишне, порой не имеет силы дать нам счастье и блаженство. Ведь не все необходимое обязательно есть благо: мы уроним достоинство блага, если назовем этим словом хлеб, похлебку или что-нибудь еще, без чего в жизни трудно обойтись. **11.** Что благо, то непременно необходимо, но не все необходимое — благо, ибо бывают необходимыми и весьма приниженные вещи.

82. Ориген. Против Кельса VIII 62. Если бы Кельс имел правильное представление о полезном и понимал бы, что полезное в собственном смысле и есть добродетель и действие согласно добродетели...

83. Диоген Лаэртий VII 100. Совершенное благо они называют нравственно-прекрасным, или совершенно соразмерным, поскольку оно обнимает все необходимые от природы «числа». Нравственно-прекрасное бывает четырех видов: справедливое, мужественное, упорядоченное и разумное, поскольку как раз такими качествами отличаются нравственно-прекрасные действия. Равным образом, и дурное бывает четырех видов: несправедливое, трусливое, неупорядоченное и неразумное. Прекрасным в [нравственном] смысле называется то, за что достойны похвалы обладающие им, или всякое достойное похвалы благо. В другом смысле — то, что хорошо приспособлено для собственного дела. В третьем — то, что украшает; именно в этом смысле мы говорим, что только мудрец нравственно-хорош и прекрасен.

84. Сенека. Письма к Луцилию 106,2–10. Ты ведь знаешь, что я хочу охватить всю нравственную философию и разобрать все вопросы, которые к ней относятся {...} **3.** Ты спрашиваешь: является ли благо телом? **4.** Благо доставляет пользу; значит, оно действует. А что действует, то телесно. Благо движет душою, некоторым образом оформляет ее и вмещает, — а это свойственно телу. Телесные блага суть тела. Стало быть, и душевные также, поскольку и душа есть тело. **5.** Благо человека по необходимости телесно, ибо он и сам телесен. Я солгу, если не соглашусь, что все вещи, которые питают его, поддерживают или восстанавливают его здоровье, — телесны. Следовательно, и благо его телесно. Думаю, ты не сомневаешься, что и страсти суть тела (позволь мне затронуть и то, о чем ты не спрашиваешь): таковы гнев, любовь, печаль. А если сомневаешься, задумайся, как у нас от них меняется лицо {...} Что же может приводить к столь заметным телесным переменам, если не тело? **6.** Если страсти суть тела, то и болезни души, — тоже: таковы скупость, жестокость, все закоренелые и уже неустранимые пороки. Таково же, стало быть, злонравие во всех своих видах, — коварстве, зависти, надменности. **7.** Но, соответственно, и блага тоже. Во-первых, они противоположны порокам, а во-вторых, представят тебе такие же признаки. Разве ты не знаешь, какую твердость придает взору мужество? Какую проницательность, — разумение? Какую смиренность и сдержанность, — почтение? {...} Значит, они телесны, ибо меняют цвет кожи и состояние те-

ла, которым повелевают. А все эти перечисленные мною добродетели, — блага, равно как и то, что привносится с ними. **8.** Разве можно сомневаться в том, что все, способное к чему-либо прикоснуться, телесно? {...} Но все, о чем я говорил выше, не изменило бы состояния тела, если бы не прикоснулось к нему; стало быть, все это телесно. {...} **10.** Наконец, все наши действия мы совершаем, повинуясь или злонравию, или добродетели. А то, что приказывает телу, само телесно, и что дает ему силу, тоже. Благо человека, — это и благо его тела, а следовательно, вещь телесная.

Плутарх. О суеверии 1, 165 a. Некоторые считают добродетель и порок телом.

Тертуллиан. О душе 6. Но хорошо, что и искусства стоики считают телесными.

85. Плутарх. О противоречиях у стоиков 19, 1042 ef. Хрисипп признает, что благое совершенно отлично от дурного, и что это совершенно неизбежно... Но при этом он говорит, что и благое, и дурное чувственно-воспринимаемо, и так пишет в первой книге сочинения «О конечной цели»: «Что благое и дурное суть вещи чувственно-воспринимаемые, вполне можно убедиться уже из нижеследующего. Ведь чувственно-воспринимаемы не только страсти со всеми их разновидностями, то есть, скорбь, страх и так далее, **1042 f** но так же можно воспринять и кражу, и прелюбодеяние, и тому подобное, да и вообще всякое неразумие и всякую трусость, и не только многочисленные прочие пороки, не только радость, благодеяния и всевозможные другие добродетельные действия, но и разумность, мужество и прочие добродетели».

Плутарх. Об общих представлениях 9, 1062 c. По их мнению, [благо] по природе своей отнюдь не недоступно для чувственного восприятия. Напротив, в книгах «О конечной цели» Хрисипп с полной определенностью заявляет, что благо доступно чувственному восприятию, и, как ему кажется, даже приводит соответствующие доказательства.

86. Стобей. Эклоги II 7,5 d p. 69,11 W. Всякое благо полезно, благопригодно, благоприятно, выгодно, достойно, прилично, прекрасно и подобающе. Напротив, всякое зло пагуб-

но, негодно, вредоносно, невыгодно, дурно, недостойно, постыдно и неподобающе.

87. Диоген Лаэртий VII 98–99. Всякое благо благоприятно, обязывающе, выгодно, удобно, благопригодно, прекрасно, полезно, достойно избрания и справедливо. Оно благоприятно, ибо приносит то, что нам полезно; обязывающе, ибо связывает нас с тем, что необходимо; выгодно, ибо сплачивает все, что было взыскано в его пользу, и возмещает затраченное с лихвой; удобно, ибо позволяет получать пользу; благопригодно, ибо сообщает этой пользе похвальность; прекрасно, ибо соразмерно необходимости, которую мы в нем испытываем; полезно, ибо предназначено к принесению пользы; достойно избрания, ибо предназначено к тому, чтобы выступать объектом благоразумного избрания; справедливо, ибо согласно с законом и служит общности людей.

88. Стобей. Эклоги II 7, 5 i p. 72,19 W. Всякое благо есть нечто достойное избрания (αἱρετόν), ибо оно угодно, почетно и похвально; напротив, всякое зло есть нечто достойное избегания (φευκτόν). Дело в том, что благо достойно избрания постольку, поскольку выступает [самодостаточным] мотивом благоразумного выбора (καθ' ὃ μὲν αἵρεσιν εὔλογον κινεῖ), а угодно постольку, поскольку безупречно (ἀνυπόπτως) с точки зрения выбора {...} И, наконец, похвальным оно будет постольку, поскольку о нем с должным основанием можно предположить, что оно из числа тех вещей, причиной которых является добродетель.

89. Стобей. Эклоги II 7, 6 f p. 78,7 W. По их словам, достойное избрания (αἱρετόν) отличается от подлежащего избранию (αἱρετέον): достойным избрания является всякое благо, а подлежащим избранию – всякая польза (ὠφέλημα), усматриваемая на основании наличия блага. Поэтому мы, с одной стороны, избираем подлежащее избранию, например, обладание разумностью (τὸ φρονεῖν), что и усматривается на основании наличия разумности. Что же касается достойного избирания, то мы не избираем его [как таковое], а если избираем, то избираем обладание им. Равным образом, всякое благо достойно сохранения и удержания, и то же самое относится ко всем прочим добродетелям, даже если они не называются

поименно. А всякая польза есть нечто подлежащее сохранению и удержанию. И точно таким же образом нужно судить обо всем, что относится ко злу.

90. Стобей. Эклоги II 7, 11 f p. 98,7 W. Равным образом, говорят они, всякое благо достойно сохранения и удержания, и то же самое относится ко всем прочим добродетелям, даже если они не называются поименно. А всякая польза подлежит сохранению и удержанию и так далее. Точно таким же образом, по их мнению, различается то, что достойно осторожного отношения (εὐλαβητά), и то, что подлежит осторожному отношению (εὐλαβητέα), то, что не достойно претерпевания (ἀνυπομενετά), и то, что не подлежит претерпеванию (ἀνυπομενετέα). И точно так же следует судить обо всем, что относится ко злу.

91. Стобей. Эклоги II 7, 11 f p. 97,15 W. По их словам, различие между достойным избрания и подлежащим избранию существует также между достойным стремления (ὀρεκτόν) подлежащим стремлению (ὀρεκτέον), между достойным желания (βουλητόν) и подлежащим желанию (βουλητέον), между достойным принятия (ἀποδεκτόν) и подлежащим принятию (ἀποδεκτέον). Достойными избрания, стремления, желания и [принятия являются блага. А полезное подлежит избранию, стремлению, желанию][1] и принятию, поскольку это предикаты, которые сопутствуют благам. Ведь [на деле] мы выбирает то, что подлежит выбору, желаем того, что подлежит желанию, и стремимся к тому, что подлежит стремлению. И наши избрания, стремления, желания, а также влечения возникают на основе предикатов. При этом, конечно, мы выбираем обладание разумностью или здравомыслием, но, разумеется, не «быть разумным» или «быть здравомыслящим», поскольку это бестелесные предметности и предикаты.[2]

---

[1] Конъектура Хайне, принятая Арнимом.
[2] См. SVF II 182 сл.

92. Диоген Лаэртий VII 101. Они считают, что все блага равны и являются безусловным объектом избрания (ἐπ' ἄκρον... αἱρετόν), не подверженным ни уменьшению, ни увеличению.

93. Цицерон. О пределах добра и зла III 69. [По мнению стоиков,] дабы между людьми сохранялись общность, единение и любовь, всякую пользу и всякий вред (что у них называется ὠφελήματα и βλάμματα) нужно считать общими, причем первая благодетельна, а второй — губителен. Вдобавок они объявили их не только общими, но и равными. А выгоды и невыгоды (так я передаю εὐχρηστήματα и δυσχρηστήματα) они объявили общими, но не равными. Ведь полезное и вредное является, соответственно, благом или злом, и такие вещи по необходимости равны между собой. Что же касается выгодного и невыгодного, то они принадлежат к тому роду, который мы назвали [родом] предпочитаемого и отвергаемого, а такие вещи могут быть неравными. Но если пользу они считают общей, то нравственно-правильные (recte facta) и порочные (peccata) действия не считаются у них общими.

94. Стобей. Эклоги II 7, 11 d p. 95,3 W. Все блага имеют общность еще в одном отношении. [Стоики] считают, что всякий, кто приносит пользу чему бы то ни было, получает, по их мнению, и сам равную пользу в силу самого этого действия.. А негодный человек не может ни получить пользу, ни принести ее. Ведь приносить пользу значит прочно обладать добродетелью, а получать пользу, — быть движимым добродетелью.

2.3. Виды благ

95. Стобей. Эклоги II 7, 5 b p. 58,5 W. Одни блага являются добродетелями, другие — нет. В частности, разумность, здравомыслие, [справедливость], мужество, [величие, сила и крепость души][1] — это добродетели, а радость, благодушие, стойкость, воля и прочее в таком роде — не добродетели. Одни добродетели — это знания и искусства в некоторых вещах, а другие — нет. Разумность, здравомыслие, справедливость и мужество — это знания и искусства в некоторых вещах, а величие, сила и крепость души — не знания и не искусства. Подобным же образом одни из зол являются пороками, а другие — нет. Например, неразумие, несправедливость, трусость, малодушие и слабость, — пороки. А скорбь, страх и тому подобное, — нет. Одни пороки, — это незнание и неумение в некоторых вещах, другие, — нет. Так, неразумие, распущен-

ность, несправедливость и трусость, — это незнание и неумение в некоторых вещах. А малодушие и слабость, — нет.

[1] Конъектуры Ваксмута.

96. Секст Эмпирик. Против ученых XI 46. Подобно [академикам и перипатетикам] стоики тоже говорят о трех родах благ, но несколько иначе: одни блага у них относятся к душе, другие — к внешнему, а третьи — ни к душе, ни к внешнему. При этом они исключили род телесных благ, не считая их благами вообще. К душе, по их словам, относятся добродетели и добропорядочные действия, к внешнему — друг, достойный человек, достойные дети, родители и тому подобное, ни к душе, ни к внешнему — достойный человек в его отношении к самому себе, ибо он не может быть ни вне самого себя, ни в душе, так как состоит из души и тела.

97. Стобей. Эклоги II 7, 5 е р. 70,8 W. Одни блага относятся к душе, другие — к внешнему, а третьи — ни к ней, ни к внешнему. К душе относятся добродетели, добропорядочные состояния (σπουδαῖαι ἕξεις) и вообще все похвальные действия. К внешнему — друзья, приятели и прочее в таком роде. Ни к душе, ни к внешнему — достойные и вообще обладающие добродетелями люди. Точно таким же образом, одни из зол относятся к душе, другие — к внешнему, а третьи — ни к душе, ни к внешнему. К душе относятся пороки вместе с злонравными состояниями и вообще все избегаемые действия. К внешнему — враги и всевозможные враждебные люди. Ни к душе, ни к внешнему — дурные и вообще обладающие пороками люди.

97 а. Диоген Лаэртий VII 95. Одни блага относятся к душе, другие — к внешнему, а третьи — ни к душе, ни к внешнему. К душе относятся добродетели и соответствующие им действия, к внешнему — обладать благоденствующей достойной отчизной и благоденствующим достойным другом, а не к душе и не к внешнему — быть достойным и счастливым человеком в отношении к самому себе. **96.** Таким же образом одни из зол относятся к душе (каковы пороки и соответствующие им действия), другие — к внешнему (обладать бедствующей неразумной отчизной или бедствующим неразумным

другом), а третьи – ни к душе, ни к внешнему (быть негодным и бедствующим человеком в отношении к самому себе).

98. Стобей. Эклоги II 7, 11 с р. 94,21 W. О дружбе говорится в трех значениях. Во-первых, она существует ради взаимной пользы, и в этом значении тоже говорится о друзьях; этот вид, по их словам, не относится к благам, ибо, по их мнению, никакое благо не образуется из разрозненных частей[1]. Дружба во втором значении – это дружеское расположение со стороны ближних, и ее они относят к внешним благам. Наконец, есть дружба, которая возникает в самом человеке и делает его другом ближних; ее они относят к внутридушевным благам[2].

---

[1] μηδὲν ἐκ διεστεκότων ἀγαθὸν εἶναι = nullum bonum ex distantibus esse – см. ни же фрг. 160.

[2] Ср. ниже, фрг. 112. Параллели: *Аристотель.* Никомахова этика. VIII 1,1 155 а сл; Евдемова этика VII 4, 1239 а 1 сл; 6, 1240 а сл; 10, 1242 b 2 сл.

99. Сенека. Письма к Луцилию 74,22. Вы относите к благам послушных детей, благоустроенную отчизну и достойных родителей.

100. Сенека. Письма к Луцилию 102,3. Как утверждают наши, почет (claritas) после смерти – это благо.

Там же 8–9. Почет – это одобрение со стороны достойных людей {...} **9.** Почет – похвала, воздаваемая достойному человеку достойными людьми.

101. Стобей. Эклоги II 7, 5 m р. 74,15 W. Среди благ одни несмешанные, например, знание, другие – смешанные, каковы [счастье] от хороших детей, хорошей старости и благополучной жизни (εὐζωΐα). [Счастье] от хороших детей – это иметь детей от природы достойных, от хорошей старости – пользоваться естественно достигнутой достойной старостью, и то же самое относится к благополучной жизни.

102. Диоген Лаэртий VII 98. Бывают и смешанные блага, например, хорошие дети или хорошая старость, но знание – это чистое благо. Кроме того, одни блага постоянные, како-

вы добродетели, а другие — преходящие, например, радость или прогулки.

103. Стобей. Эклоги II 7, 5 с р. 68,24 W. Кроме того, одни из благ неизменно присущи всем разумным людям, а другие — нет. Например, всем разумным людям во всякое время присущи добродетель, разумное восприятие, разумное стремление (φρονίμη αἴσθησις καὶ φρονίμη ὁρμή) и тому подобные вещи. А вот радость (χαρά), благодушие (εὐφροσύνη) или разумная прогулка (φρονίμη περιπάτησις) свойственны не всем разумным людям и не всегда. Точно так же одни виды зла неизменно присуще всем неразумным людям, а другие — нет. Всевозможные пороки, неразумное восприятие, неразумное стремление и прочее в этом роде неизменно присущи всем неразумным людям, а скорбь, страх или неразумные ответы присущи не всем неразумным и не всегда.

104. Стобей. Эклоги II 7, 5 f р. 70,21 W. Из душевных благ одни представляют собой завершенные неизменные состояния (διαθέσεις), другие — лишь незавершенные состояния (ἕξεις), а третьи — ни то, ни другое. Завершенными состояниями являются все добродетели, а не завершенными — привычные действия (ἐπιτηδεύματα), например, гадание и тому подобные вещи. Ни тем, ни другим являются все действия согласно добродетели (αἱ κατ' ἀρετὰς ἐνεργέιαι), например, способность реализовать разумность (φρονίμευσις)[1], стяжание здравомыслия и прочее в том же роде. Точно таким же образом обстоит дело и с душевным злом: [некоторые виды] зла являются завершенными состояниями, некоторые — лишь незавершенными, а еще иные — ни тем, ни другим. Завершенными состояниями являются все порочные расположения, а лишь незавершенными — такие дурные наклонности, как завистливость, чрезмерная склонность к скорби и тому подобное, а также такие [нравственные] недуги и болезни, как сребролюбие, пьянство и прочее в этом роде. К тем, которые суть ни завершенные, ни не завершенные, относятся всевозможные проявления порочности, например, неспособность действовать разумно (ἀφρόνευσις)[2] или справедливо (ἀδίκευσις)[3], а также прочее в этом роде.

[1-3] Стоические лексические неологизмы.

105. Диоген Лаэртий VII 98. Затем, одни из относящихся к душе благ являются незавершенными состояниями, другие — завершенными, а еще одни — ни теми, ни другими. К завершенным состояниям относятся добродетели, к незавершенным — привычки, а ни к тем, ни к другим — проявления добродетели.

106. Стобей. Эклоги II 7, 5 g p. 71,15 W. Одни из благ являются целевыми (τελικά), другие — содействующими [достижению цели] (ποιητικά), а третьи — благами в обоих отношениях. Разумный человек и друг — это только содействующие блага; благая радость, благодушие, смелость и разумное гуляние — только целевые. А вот все добродетели — это блага содействующие и вместе с тем целевые, ибо они и порождают счастье, и доводят его до полноты, будучи его частями. Подобным же образом некоторые из зол являются содействующими несчастью, другие, — целевыми, а третьи, — и теми, и другими. Так, неразумный человек и враг являются только содействующим злом. Скорбь, страх, обман, неразумные вопросы и тому подобное, — только целевым. А пороки, — это зло содействующее и вместе с тем целевое: они ведь порождают и усугубляют несчастье, будучи его частями.

107. Диоген Лаэртий VII 96–97. Одни блага являются целевыми, другие — содействующими [достижению цели], а третьи — и целевыми, и содействующими. Содействующие блага — это друг и приносимая им польза; целевые — смелость, разумность, свобода, удовлетворенность, веселье, беспечальность и все действия согласно добродетели; целевые и содействующие — это сами добродетели. **97.** Действительно, поскольку добродетели приводят к счастью, постольку они являются содействующими, а поскольку составляют полноту счастья как его части — целевыми. Точно так же одни из зол являются целевыми, другие, — содействующими, а третьи, — и теми, и другими. Враг и приносимый им вред, — это содействующее зло; пугливость, приниженность, рабское состояние, безрадостность, уныние, сильная опечаленность и всякое порочное действие, — целевое; а сами пороки, — то и другое: поскольку они приводят к несчастью, они являются содействующими, а поскольку составляют полноту несчастья как его части, — целевое.

108. Цицерон. О пределах добра и зла III 55. Затем следует такое разделение: одни блага принадлежат к конечной цели (ad illud ultimum pertinentia) – так я перевожу [греческое] τελικά... – другие содействуют [достижению цели] (efficientia), что греки обозначают словом ποιητικά, а третьи являются и тем, и другим. Благом, принадлежащим к конечной цели, могут быть только достойные действия (actiones honestae), благом содействующим, – только друг, а тем и другим вместе, как они считают, – мудрость. В самом деле, поскольку мудрость является согласованным (conveniens) действием, постольку она относится к упомянутому роду принадлежащего [к конечной цели], а поскольку она приносит и производит достойные действия, постольку может быть названа содействующим.

109. Стобей. Эклоги II 7, 5 h p. 72,14 W. Кроме того, одни блага являются избираемыми ради них самих, а другие – содействующими. То, что благоразумно избирается не ради чего-то другого, является избираемым ради него самого [благом]. А то, что [избирается] как способствующее появлению чего-то другого, соответственно и называется содействующим.

110. Климент Александрийский. Строматы VI 12,98 p. 481, 10 St.–Fr. Например, человек от природы порочный имеет в силу порочности склонность к прегрешению, становится нравственно-негодным и получает то, что добровольно выбрал: ведь поскольку он склонен к прегрешению, то и погрешает на деле. Человек достойный, напротив, ведет себя добропорядочно. Поэтому мы называем благами не только добродетели, но и добродетельные поступки. Из благ, как мы знаем, одни избираемы ради них самих, например, знание (γνῶσις). Действительно, от него, когда оно у нас есть, мы не хотим ничего сверх того, чтобы оно оставалось с нами... Другие же избираются на основании чего-то отличного от них...

111. Стобей. Эклоги II 7, 5 k p. 73,1 W. Кроме того, одни из благ заключаются в некоем движении (ἐν κινήσει), а другие – в состоянии относительного расположения (ἐν σχέσει). Движением, в частности, характеризуются такие блага, как благая радость, веселье и мудрая беседа, а состоянием относи-

тельного расположения – такие, как благоустроенный покой, бестревожная неподвижность, подобающая мужу собранность. А из благ, характеризующихся состоянием относительного расположения, одни обладают еще и самостоятельным составом (ἕξις), каковы добродетели, а другие – только относительным расположением, как все упомянутые выше. Самостоятельным составом обладают не только добродетели, но и другие способности (τέχναι) достойного человека, которые изменились под воздействием добродетели и стали неколебимыми, поскольку стали подобными добродетелям. Кроме того, они говорят, что к благам с собственной структурой относятся такие предрасположения (ἐπιτηδεύματα), как любовь к музыке, любовь к литературе, любовь к геометрии и прочее в таком роде. Ведь существует своего рода путь, выбирающий в этих искусствах то, что соответствует добродетели, соотнося избранное с целью жизни.

112. Стобей. Эклоги II 7, 5 р. 74,16 W. Кроме того, одни блага являются таковыми сами по себе (καθ' ἑαυτά), другие – по отношению к чему-то (πρός τί πως). Сами по себе блага – знание, справедливые поступки и тому подобное. Блага по отношению к чему-нибудь – почесть, милость, дружеское расположение, доброе согласие. Знание – это прочное постижение, неколебимое разумом. В другом значении знание – это упорядоченная совокупность познаний (σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν) такого рода, как разумное знание отдельных вещей, присущее человеку добродетельному. В третьем значении – упорядоченная совокупность отдельных упорядоченных познаний, сама по себе обладающая устойчивостью (σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὑτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον), каковы, например, добродетели. В еще одном представлении – это такое состояние в принятии представлений (ἕξις φαντασιῶν δεκτική), которое неколебимо разумом и в основе которого, по их словам, лежат [пневматическое] напряжение и сила (τόνος καὶ δύναμις)[1]. Дружба – это общность в разумной жизни (κοινωνία βίου), а согласие – единомыслие по поводу того, что происходит в жизни. Виды дружбы такие. Общительность – приязнь к знакомым. Привязанность, приязнь между испытывающими привязанность. Товарищество, – приязнь по выбору, как между одногодками. Гостеприимство, – приязнь к чужестранцам. Между родственниками

существует приязнь по родству, между влюбленными, — по любви. Беспечальность и благоупорядоченность (εὐταξία) суть то же самое, что здравомыслие; ум и разумные способности (φρένες), — то же, что разумность; любезность и щедрость, — то же, что доброта. Но эти названия соответствуют отношению к чему-либо и таким же образом следует рассматривать другие добродетели.

[1] См. SVF I 68 сл.; II 90 сл.

113. Стобей. Эклоги II 7, 6 d р. 77,6 W. Наконец, одни из благ безусловно необходимы для счастья, а другие, — нет. Необходимы для него все добродетели и действия на их основе. Не необходимы — благая радость, благодушие и благие привычные расположения. Подобным же образом из зол одни необходимы, — в том смысле, что [неизбежно] приводят к несчастью, а другие, — нет. Необходимы все пороки и действия на их основе. Не необходимы, — все страсти, душевные недуги и тому подобное.

114. Климент Александрийский. Строматы IV 6, 39 р. 265,29 St.–Fr. Одни из благ являются таковыми сами по себе, а другие — по причастности благам (то, что мы называем нравственно-прекрасными поступками). Но без «средних вещей» (τὰ μεταξύ), которые представляют собой материю [действий] (ἃ δὴ ὕλης ἐπέχει τάξιν), невозможны ни добродетельные, ни дурные действия, — как, можно сказать, они невозможны без жизни, здоровья и прочих необходимых или сопутствующих условий.

115. Сенека. Письма к Луцилию 66,5. В первый день мы разбирали такой вопрос: как могут блага быть равны между собой, если они делятся на три вида. Некоторые, как считают наши, являются первичными благами, например, радость, мир, благополучие отчизны, а другие — вторичными, поскольку проявляются через неприятные обстоятельства, например, терпение к страданиям и спокойствие во время тяжкой болезни. Первых благ мы будем искать во всяком случае, вторых — при необходимости. Есть и блага третьего вида — уверенная поступь, сдержанное и привлекательное выражение лица, манеры, подобающие разумному человеку [1].

[1] По предположению Арнима (ad loc.), эти и последующие аргументы в пользу тезиса «все блага равны» Сенека заимствовал у Гекатона Родосского.

116. Филон Александрийский. Аллегории законов III 177. Он [Моисей] считает, что главные блага (τὰ... προηγουμένα ἀγαθά) дарует собственнолично (αὐτοπροσώπως) сам Сущий, а вторичные – его ангелы и логосы; и эти вторичные блага обеспечивают избавление от бедствий.

3. О БЕЗРАЗЛИЧНОМ

3.1. Понятие безразличного

[Схематически соотношение блага, зла и безразличного можно представить следующим образом:

благо–добродетель–счастье ἀγαθόν, bonum избираемое ради него самого αἱρετόν, expetendum	зло–порок–несчастье κακόν, malum отвергаемое φευκτόν, fugiendum

безразличное
τὸ μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν,
ἀδιάφορον, τὸ μήτε αἱρετόν, μήτε
φευκτόν, medium, interjectum

предпочитаемое, приемлемое, полная ценность προηγμένον, ληπτόν, πολλὴ ἀξία, praepositum, sumendum	безразличное в узком смысле οὔτε κατὰ φύσιν, οὔτε παρὰ φύσιν, οὔτε προηγμένον, οὔτε ἀποπροηγμένον, τὸ οὐδετέρως ἔχον	непредпочитаемое, неприемлемое, полное отсутствие ценности ἀποπροηγμένον, ἄληπτον, πολλὴ ἀπαξία, rejectum, remotum]

117. Диоген Лаэртий VII 102–103 [=] SVF III Аполлодор фрг. 14. Они говорят, что из всего сущего одно является благом, другое – злом, а третье – ни тем и не другим...Ни то, ни другое – это те вещи, которые не помогают и не вредят; таковы, например, жизнь, здоровье, наслаждение, красота, сила, богатство, почет, благородное происхождение, а также

их противоположности – смерть, болезнь, страдание, уродство, бессилие, бедность, бесславие, худородность и тому подобное. Так утверждают Гекатон в седьмой книге сочинения «О целях», Аполлодор в «Этике» и Хрисипп. Действительно, все перечисленные вещи – не блага, а безразличное, хотя по виду и предпочитаемые. **103.** Подобно тому, как теплу свойственно согревать, а не холодить, так и благу свойственно приносить пользу, а не вредить. Однако богатство и здоровье не приносят ни [нравственной] пользы, ни вреда; следовательно, ни богатство, ни здоровье – не блага. Кроме того, по их словам, не является благом то, чем можно пользоваться хорошо или плохо; но богатством и здоровьем можно пользоваться и хорошо, и плохо; значит, богатство и здоровье – не благо.

Там же 104. Польза – это движения и состояния (κινεῖν ἢ ἴσχειν) согласно добродетели, а вред – движения и состояния согласно пороку.

118. Стобей. Эклоги II 7, 7 p. 79,1 W. Безразличными они называют те вещи, которые находятся между благом и злом[1], а само слово «безразличное» понимается, по их словам, двояко. В одном значении это те вещи, которые не являются ни благом, ни злом, то есть, ни избираемым, ни избегаемым. В другом значении так называются вещи, которые не вызывают ни влечения, ни отталкивания (τὸ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικόν). В этом смысле некоторые вещи называются совершенно безразличными (καθάπαξ ἀδιάφορα) – например, [иметь четное или нечетное число волос на голове][2], вытянуть палец так или этак или поднять из-под ног веточки или листья. Согласно первому значению безразличным следует называть среднее между добродетелью и пороком... но не по отношению к выбору или избеганию (πρὸς ἐκλογὴν καὶ ἀπεκλογήν). Поэтому одно из безразличного имеет избираемую ценность (ἀξία ἐκλεκτική), а другое – неизбираемое отсутствие ценности (ἀπαξία ἀπεκλεκτική), но ни в одном случае не способствует счастливой жизни.

---

[1] Формулировка неточна. Безразличное помещается не «между» благом и злом, – т. е. не рядоположено им на том же уровне, – а по другую сторону блага и зла.

[2] Конъектура Ваксмута.

119. Диоген Лаэртий VII 104–105. О безразличном говорится в двух значениях. Прежде всего, так называется то, что не способствует ни счастью, ни несчастью, например, богатство, слава, здоровье, сила и тому подобное. Ведь счастье достижимо и без этих вещей, хотя пользоваться ими в определенных случаях можно и счастливо, и несчастливо. Далее, безразличным называется то, что не вызывает ни влечения, ни отталкивания, например, иметь четное или нечетное количество волос на голове, вытянуть или согнуть палец. О безразличном в первом значении этого сказать нельзя, ибо оно непременно вызывает влечение или отталкивание. **105.** Поэтому одно в нем выбирается, а другое избегается, а безразличное во втором значении одинаково по отношению к выбору или избеганию.

120. Сенека. Письма 82,15. Между теми вещами, которые... мы называем «средними» (media) есть значительная разница: ведь смерть безразлична (indifferens) не до такой степени, как четное или нечетное число волос у нас на голове.

121. Стобей. Эклоги II 7, 7 b p. 82,5 W. По их словам, одни из безразличных вещей вызывают влечение или отталкивание, а другие не вызывают ни того, ни другого. Вызывают влечение те вещи, которые мы выбираем по принципу соответствия природе (ἅπερ ἐλέγομεν εἶναι κατὰ φύσιν), а отталкивание те, которые противны природе (παρὰ φύσιν). А ни влечения, ни отталкивания не вызывают вещи совершенно безразличные [с точки зрения соответствия природе] (τὰ μηδετέρως ἔχοντα), вроде того, четное или нечетное число волос на голове.

122. Секст Эмпирик. Против ученых XI 59–63. Стоики называли здоровье не благом, а безразличным. Слово «безразличное» они употребляют в трех значениях. Во-первых, так называется не вызывающее ни влечения, ни отталкивания, вроде того, четное или нечетное число звезд на небе или волос на голове. Во-вторых, то, что вызывает равное влечение или отталкивание, **60.** – например, если нужно выбрать одну из двух драхм, неотличимых по форме и блеску. Действительно, здесь влечение возникает к той или другой,

но не больше к одной, чем к другой. Наконец, в третьем значении они называют «безразличным» то, что не способствует ни счастью, ни несчастью. **61.** В этом значении они называют безразличным здоровье, болезнь, все телесные свойства и большинство внешних вещей, поскольку они не приводят ни к счастью, ни к несчастью. Чем, говорят они, можно пользоваться хорошо или плохо, то относится к безразличному. Добродетель можно использовать только во благо, порок — только во зло; здоровьем же и прочими телесными свойствами можно пользоваться то хорошо, то плохо, а потому они и относятся к безразличному. **62.** Еще они говорят, что из безразличных вещей одни предпочитаемы, а другие — непредпочитаемы, а третьи — ни предпочитаемы, ни не-предпочитаемы. Предпочитаемые — те, которые обладают достаточной ценностью (ἱκανὴ ἀξία), а непредпочитаемые — соответствующим отсутствием ценности (ἱκανὴ ἀπαξία); ни предпочитаемые, ни непредпочитаемые — это, если, к примеру, согнуть или вытянуть палец и прочее тому подобное. **63.** К предпочитаемым они относят здоровье, силу, красоту, богатство, славу и тому подобное, к непредпочитаемым — болезнь, бедность, мучение и похожие вещи. Вот каково мнение стоиков.

Ср. Пирроновы положения III 191.

123. Плутарх. О противоречиях у стоиков 31, 1048 cd. Более того, самим своим доказательством они еще яснее демонстрируют собственные противоречия. Ибо, говорят они, чем можно пользоваться хорошо или плохо, то не является ни благом, ни злом. Но богатством, здоровьем и телесной силой может злоупотребить любой глупец. **1048 d.** Стало быть, ни одна из этих вещей не является благом.

Плутарх. Об общих представлениях 23, 1070 a. Они называют одни и те же вещи приемлемыми (ληπτά), но не избираемыми, и пригодными (οἰκεῖα), но не благами, и бесполезными, но удобными, и не имеющими отношения к нам, но при этом основаниями надлежащих поступков (οὐδὲν μὲν πρὸς ἡμᾶς ἀρχὰς δὲ τῶν καθηκόντων).

3.2. «Ценность» (ἀξία, ἀπαξία, δόσις)

124. Стобей. Эклоги II 7, 7 f p. 83,10 W. = SVF III Антипатр фрг. 52. Все, что соответствует природе, характеризу-

ется наличием ценности, а все, что ей противоречит – ее отсутствием. О ценности говорится в трех смыслах: это нечто [реально] приносимое вещью и ее достоинство сами по себе (δόσις καὶ τιμὴ καθ' αὑτό), суждение оценщика (ἀμοιβὴ τοῦ δοκιμαστοῦ) и в-третьих то, что Антипатр называет «выборной [ценностью]» (ἐκλεκτικὴ ἀξία), когда мы в определенной ситуации выбираем одни вещи вместо других, например, здоровье вместо болезни, жизнь вместо смерти или богатство вместо бедности. Отсутствие ценности, по их словам, тоже рассматривается в трех смыслах по аналогии с наличием ценности, только здесь значения прямо противоположны тем, какие относятся к ценности.

125. Стобей. Эклоги II 7, 7 f p. 84,4 W. [=] SVF III Диоген фрг. 47. По словам Диогена, [«ценность» в смысле] «приносимого вещью» (δόσις) – это суждение (κρίσις), [позволяющее определить,] насколько данная вещь соответствует природе и насколько по своей природе она полезна. Что касается суждения оценщика, то о нем говорится не в том смысле, что он отмечает достойные предпочтения вещи, а в том, что оценщиком мы называем того, кто оценивает вещи, и ему-то, как он говорит, и принадлежит суждение. Поэтому к тем двум значениям ценности, соответственно которым мы называем нечто предпочтительным в силу ценности, добавляется третье, и в этом смысле мы называем нечто достойным суждения и оценки, причем это относится не к безразличным, а только к достойным вещам. Ибо, говорит он, мы иногда употребляем слово «ценность» в значении «то, что положено», как это ясно из такого определения справедливости: расположение, воздающее каждому по достоинству, – то есть, положенное каждому.

126. Диоген Лаэртий VII 105. Из вещей безразличных одни, по их словам, – предпочитаемые, а другие избегаемые. Предпочитаемые – те, которым свойственная ценность, а избегаемые – те, которым свойственно отсутствие ценности. А ценностью они называют то, что способствует согласной [с природой] жизни (свойственное всякому благу), затем – некую посредствующую силу или полезность, которые содействуют жизни согласно с природой (в этом смысле можно сказать, что для жизни согласно с природой полезны богат-

ство или здоровье); наконец, «ценностью» называют еще суждение оценщика, опытного человека, назначающего цену (в этом смысле можно сказать, что за такое-то количество пшеницы полагается такое-то количество ячменя и мул в придачу).

3.3. Предпочитаемое и непредпочитаемое (избегаемое) (προηγμένα καὶ ἀποπροηγμένα)

127. Диоген Лаэртий VII 106. Предпочитаемые вещи — те, которые обладают ценностью; из душевных таковы, например, одаренность, умелость, прилежание (προκοπή), из телесных жизнь, здоровье, сила, благополучие, соразмерность, красота, а из внешних — богатство, слава, благородное происхождение и тому подобное. К непредпочитаемым вещам среди душевных относятся такие вещи, как бездарность, неумелость и тому подобное, среди телесных — смерть, болезнь, немощность, неблагополучие, увечье, безобразие и тому подобное, а среди внешних — бедность, бесславие, худородность и прочее. А не предпочитаемое и не избегаемое — это то, что не является ни тем, ни другим.

128. Стобей. Эклоги II 7,7 g p. 84,21 W. = SVF I 192. Из ценных вещей одни обладают полной ценностью (πολλὴ ἀξία), другие — малой. Подобным же образом, из вещей, лишенных ценности, одни лишены ее полностью (πολλὴ ἀπαξία), другие же — нет. Те вещи, которые обладают полной ценностью, именуются предпочитаемыми, а те, которые совсем лишены ценности — непредпочитаемыми[1]. Подобные названия для вещей первым установил Зенон. Предпочитаемым стоики называют то безразличное, которое мы выбираем согласно основанию для предпочтения. То же самое действительно и для непредпочитаемого, и примеры приводятся по аналогии те же самые. Ни одна из благих вещей не может быть «предпочитаемой», так как эти вещи обладают высшей ценностью. А предпочитаемое, занимая второе место по степени ценности, в известной мере приближается к природе благих вещей. Так, во дворце предпочитаемым является не царь, а его свита. Предпочитаемое именуется так не потому, что оно доставляет нечто нужное для счастья или содействует

ему, но потому, что его необходимо избирать по сравнению с непредпочитаемым.

[1] Смысл этого разделения, равно как и смысл разделения «безразличных» вещей на более и менее предпочитаемые (и, соответственно, непредпочитаемые), недостаточно ясен, так как не объяснено, чем вещи, обладающие меньшей ценностью (менее предпочитаемые) отличаются от вещей, не совсем лишенных ценности (не совсем непредпочитаемых). См. ниже, фрг. 129; 133; 136.

129. Цицерон. О пределах добра и зла III 50–51. Итак, точно установив, что лишь достойное (honestum) является благом и лишь постыдное (turpe) — злом, они при этом решили, что вещи, ничего не значащие для счастливой или несчастливой жизни, вместе с тем отличаются друг от друга, и одни из них обладают ценностью (aestimabilia), другие — нет, а третьи не являются ни тем, ни другим. **51.** Из вещей, достойных признания ценными (aestimanda), одни обладают достаточными причинами для предпочтения перед другими (каковы здоровье, неповрежденность чувств, отсутствие страдания, слава, богатство и тому подобное), а другие не являются таковыми. Равным образом, из вещей, которые не достойны никакой ценности, одни обладают достаточными причинами для избегания (каковы скорбь, болезнь, утрата чувств, бедность, бесславие и тому подобное), а другие не являются таковыми. Так вот и появилось то, что Зенон называл προηγμένον как противоположное ἀποπροηγμένον.

130. Цицерон. О пределах добра и зла III 53–54. Так как всему, что является благом, мы отводим первое место, то неизбежно выходит, что так называемое предпочитаемое (praepositum), или предпочтительное (praecipuum) не является ни благом, ни злом. А определяем мы его так: безразличное, обладающее некоторой ценностью (indifferens cum aestimatione mediocri)... Но никаким образом не могло получиться, чтобы среди посредствующих (media) вещей не осталось ничего, что не было бы согласно с природой или противно ей, и среди этих оставшихся не было бы вещей ценных и, если это верно, некоторого количества предпочитаемых. **54.** ...[Для пояснения стоики] используют следующее сравнение: представим, говорят они, что конечная цель, — бросить

игральную кость так, чтобы она встала прямо [т. е. на узкую грань]. Кость, которую бросили так, что она встала прямо и затем упала, будет в некотором отношении более предпочтительной (praepositum) для достижения цели, а та, которую бросили иначе, – напротив, [менее]. Но это предпочтительное положение кости все же не будет достижением упомянутой цели. Так и то, что является предпочитаемым, хоть и сопоставляется с целью, но никак не совпадает с ее сутью и природой.

131. Стобей. Эклоги II 7, 5 о р. 75,1 W. Они говорят, что избираемое (αἱρετόν) отличается от «приемлемого» (ληπτόν), поскольку избираемое является объектом самодостаточного влечения (τὸ ὁρμῆς αὐτοτελοῦς κινητικόν), [а приемлемое – объектом нашего благоразумного предпочтения (ὃ εὐλογίστως ἐκλεγόμεθα)][1]. Насколько избираемое отличается от приемлемого, настолько же избираемое само по себе отличается от приемлемого самого по себе, равно как и вообще благо от имеющего ценность.

[1] Конъектура Ваксмута.

132. Цицерон. О пределах добра и зла IV 39. Природное влечение, которое они обозначают словом ὁρμή, обязанность и даже саму добродетель они хотят понимать как вещи, согласные с природой. А когда они хотят достичь высшего блага, то перескакивают все это и оставляют нам два дела вместо одного, – а именно, чтобы одно мы принимали, а другое избирали [как цель] – но не соединяют, хотя следовало бы соединить то и другое в единой цели.

133. Стобей. Эклоги II 7, 7 b р. 80,14 W. Из безразличных вещей одни имеют бóльшую ценность, другие – меньшую, и одни ценны сами по себе, а другие – тем, что доставляют. Одни из без различных вещей предпочитаются, другие избегаются, а третьи имеют совершенно безразличный характер. Предпочитаемыми называются безразличные вещи, обладающие такой полной ценностью, какая только возможна в безразличном, а непредпочитаемыми – соответственно, те, которые лишены ее в наибольшей степени. К ни предпочитаемым, ни непредпочитаемым относятся те, которые не ха-

рактеризуются ни максимальным наличием, ни отсутствием ценности.

134. Цицерон. О пределах добра и зла III 56. Те вещи, которые мы называем предпочитаемыми, отчасти предпочитаются сами по себе, отчасти – из-за того, что они доставляют, а отчасти – и по той, и по другой причине. Сами по себе предпочитаемы, например, выражение лица, внешность, поведение, походка, в которых может содержаться и предпочитаемое, и отвергаемое. Другие вещи называются предпочитаемыми потому, что доставляют собой нечто, каковы, например, деньги. Третьи называются так и по одной, и по другой причине, каковы, в частности, неповрежденность чувств и хорошее здоровье.

135. Диоген Лаэртий VII 107. Из предпочитаемых вещей одни предпочитаются сами по себе, другие – ради чего-то еще, а третьи – ради самих себя и ради другого. Сами по себе предпочитаются одаренность, прилежание и тому подобные, ради другого – богатство, благородное происхождение и так далее, а ради самих себя и ради другого – сила, неповрежденность чувств и общая безущербность. Само по себе предпочитается соответствующее природе, ради другого – доставляющее значительные удобства. Подобным же образом определенные вещи избегаются по причинам противоположного свойства.

136. Стобей. Эклоги II 7, 7 b p. 80,22 W. Из вещей предпочитаемых одни относятся к душе, другие – к телу, третьи – к внешнему. К душе относятся, например, такие: хорошие задатки, прилежание, память, острота ума, твердый настрой на совершение надлежащего (ἕξις καθ' ἥν ἐπίμονοί εἰσιν ἐπὶ τῶν καθηκόντων) и умения, более всего помогающие жизни согласно природе[1]. Предпочитаемые вещи, относящиеся к телу, – это здоровье, неповрежденность чувств и тому подобное. К внешним же относятся [хорошие] родители, дети, приличное имущество, людская похвала. Относящиеся к душе вещи непредпочитаемые противоположны вышеназванным, и подобным же образом [непредпочитаемые] в отношении тела и внешнего противоположны вышеназванным предпочитаемым в этих отношениях. Из вещей ни предпо-

читаемых, ни избегаемых к душе относятся впечатление, согласие и тому подобное, а к телу — белизна, чернота, ясноглазие, а также всякое удовольствие или неудовольствие и прочее в этом роде. К внешнему же из не предпочитаемого и не избегаемого относится все неважное и не приносящее никакой выгоды, то есть, само по себе просто бесполезное. Поскольку душа важнее тела в том, что касается жизни согласно природе, они и говорят, что относящиеся к душе, согласные с природой и предпочитаемые вещи обладают большей ценностью по сравнению с относящимся к телу или внешнему. Например, душевные задатки гораздо больше значат для добродетели, чем телесные, и так же обстоит дело во всем прочем.

[1] Формулировка сомнительная, ибо трудно счесть эти вещи безразличными.

137. Плутарх. О противоречиях у стоиков 30, 1048 а. В первой книге сочинения «О благах» он некоторым образом уступает тем, кто хочет называть предпочитаемое благом, а его противоположность — злом, и говорит буквально следующее: «Если кто-то в соответствии с этими различиями хочет называть одни из этих вещей благом, а другие — злом, то при условии, что он имеет в виду именно это, а не выражается наугад, вполне можно признать, что в этих обозначениях он не ошибается и во всем прочем следует просто обычному словоупотребление» [следует фрг. 139].

138. Плутарх. О противоречиях у стоиков 30, 1047 е. Впрочем, Хрисипп еще больше затемняет этот вопрос, ибо в одном месте он объявляет сумасшедшими тех, кто ни во что не ставит богатство, здоровье, цельное и невредимое тело, не держится за эти вещи и, приведя слова Гесиода:

Усердно работай, Перс, о потомок богов
(Труды и дни 299 пер. В. В. Вересаева)

восклицает, что настоящее безумие — советовать противоположное, то есть «Перс, потомок богов, не работай».

139. Плутарх. О противоречиях у стоиков 17, 1041 е. А в первой книге [сочинения «Об увещании»] он говорит, что

это учение отвращает человека от всех посторонних вещей, поскольку они ничего для нас не значат и ничем не способствуют счастью.

Там же 30, 1048 а. [предшествует фрг. 137] Объединив в этих словах и тесно приблизив предпочитаемое и благо, в другом месте он опять говорит, что ни одна из этих [предпочитаемых] вещей вообще ничего для нас не значит и что разум отталкивает и отвращает нас от всего подобного. Во всяком случае, именно так он написал в первой книге сочинения «Об увещании».

Плутарх. Об общих представлениях 5, 1060 е. Но если, как написал Хрисипп в первой книге сочинения «Об увещании», счастливая жизнь сводится исключительно к добродетельной жизни, а все прочее, по его же словам, ничего для нас не значит и никак не способствует этому...

3.4. О согласном с природой и противном ей

140. Стобей. Эклоги II 7, 7 а р. 79,18 W. Одни вещи согласны с природой, другие – противны ей, третьи – ни те, ни другие. Согласные с природой вещи, например, таковы: здоровье, сила, неповрежденность органов чувств и тому подобное; противоприродные – болезнь, слабость, ущербность какого-либо органа и тому подобное. А ни то, ни другое – это такое устройство (κατάστασις) души и тела, при котором душа доступна для ложных представлений, а тело – для ран и увечий, и тому подобное. Учение об этих вещах, как они говорят, исходит из [понятия о] первичном по природе (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν) и противоположном ему. Поэтому о вещах что-то значащих или безразличных говорится как о том, что находится в отношении к чему-то (τῶν πρός τι λεγόμενων). Ибо, говорят они, хотя мы и называем относящееся к телу и внешнее безразличным, мы называем их так по отношению к благоустроенной жизни (πρὸς τὸ εὐσχημόνως ζῆν), к которой и сводится жизнь счастливая, но, разумеется. не по отношению к согласному с природой, влечению или отталкиванию[1].

---

[1] «Безразличное», таким образом, не значимо лишь по отношению к конечной нравственной цели и критериям ее выделения, лежащим в иной плоскости, но не по отношению к критерию соб-

ственной идентификации, т. е. фундаментальному выделению соответствующих природе вещей.

141. Стобей. Эклоги II 7, 7 d p. 82,11 W. При том, что природные вещи относятся к безразличному, одни из них являются первичными природными вещами, а другие — природными по причастности (τὰ μέν ἐστι πρῶτα κατὰ φύσιν, τὰ δὲ κατὰ μετοχήν). Первичное по природе — это движение или состояние отношения, возникающее согласно сперматическим логосам, как например, невредимость, здоровье, сила чувств (я имею в виду способность восприятия) и сила. А природными по причастности являются те, которые причастны движению и состоянию согласно сперматическим логосам, например, полноценная рука, здоровое тело, неущербные чувства.. То же самое по аналогии относится и вещам противоприродным.

142. Стобей. Эклоги II 7, 7 e p. 82,20 W. Все природные вещи являются приемлемыми (ληπτά), а все противоприродные — неприемлемыми. Из вещей, соответствующих природе, одни приемлемы сами по себе, а другие — ради другого. Сами по себе — те, которые способны полноценно вызывать влечение к себе или к обладанию собою (ὅσα ἐστὶν ὁρμῆς κινητικὰ κατατρεπτικῶς ἐφ' ἑαυτὰ ἢ ἐπὶ τὸ ἀντέχεσται αὐτῶν), каковы здоровье, неущербность чувств, отсутствие телесных недугов или красота тела. Как средство же (ποιητικά) приемлемо то, что способно частично (а не полноценно) вызывать влечение к другому — например, богатство, слава и тому подобное. Таким же образом и среди вещей неприемлемых одни неприемлемы сами по себе, а другие — как средства для неприемлемого самого по себе.

143. Цицерон. О пределах добра и зла III 20. Ценным (aestimabile) они называют то... что либо само согласно с природой, либо доставляет нечто такое, что является достойным выбора (selectione dignum) в силу того, что имеет некий вес (pondus), которому свойственна ценность (aestimatio), которую они обозначают словом ἀξία. Напротив, лишенное ценности (inaestimabile) противоположно первому.

144. Эпиктет. Беседы I 4,27–28. Если бы к убеждению, что ни одна из внешних и не затрагивающих нашего выбора вещей нас не касается, нужно было приходить через заблуждение, то я охотно согласился бы на такое заблуждение, с помощью которого смог бы жить благостно и бестревожно... **28.** Что же предлагает нам Хрисипп? «Если хочешь узнать, — говорит он, — что не ошибочно то, из чего берет начало благое течение жизни и бесстрастие, возьми все мои книги, и узнаешь, насколько истинно и согласно с природой делающее меня бесстрастным».

145. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 167,13 Bruns. К чему называть какие-то вещи достойными обладания, предпочитаемыми, полезными или ценными, если они не способствуют счастью? Ведь все предпочитаемое приближает к чему-то и поскольку больше другого приближает к намеченному, то и считается, что оно приближает к цели, и ясно, что его предпочтение (προαγωγή) способствует достижению счастья. Если же оно способствует не счастью, а только жизни согласно с природой, то стоит их спросить: а сама-то жизнь согласно природе — это благо или нет, а если не благо, то нечто приличное и предпочитаемое или чуждое и избегаемое, или же не имеющее вообще никакого значения? Ведь иных ответов на этот вопрос не может быть. Конечно, они не согласятся с тем, что предпочитаемое — зло. Но если это благо... то благом окажется не только нравственно-прекрасное, но и [разумная] жизнь согласно природе.

146. Плутарх. Об общих представлениях 4, 1060 c. [Соответствует ли общепринятым представлениям и самой природе мнение тех людей,][1] которые считают согласные с природой вещи безразличными и утверждают, что здоровье, телесная бодрость, красота или сила не являются ни достойными избрания, ни полезными, ни выгодными, ни содействующими полноте природного совершенства., а их противоположности (увечье, боль, уродство, болезнь) не заслуживают избегания и порицания? Ведь они [стоики] сами говорят, что именно природа отвращает нас от последних и привлекает к первым... и, более того, это влечение и отталкивание настолько сильно, что для того, кто лишен первых из этих ве-

щей и обременен последними, вполне благоразумно совершить самоубийство и отказаться от жизни.

[1] Не приводит Арним.

3.5. О правильной оценке отдельных безразличных вещей

147. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля р. 79,5 Wallies. Здоровье – это благо или (как считает Хрисипп) не благо?

148. [Плутарх] О благородстве 17. Но оставим Хрисиппа, который не раз противоречит самому себе: например, в первой книге сочинения «О благах» и в сочинении «О риторике» он не возражает против того, чтобы причислять здоровье к благам, а в сочинении «Об избираемом ради него самого» не жалеет даже звания безумцев для тех, кто пренебрегает этими вещами.[1]

[1] Арним (SVF III p. 36) считал этот фрагмент сомнительным из-за написания третьего названия: Περὶ τῶν καθ' αὑτὰ αἱρετῶν вместо более надежного Περὶ τῶν δι' αὑτὰ αἱρετῶν – SVF III 704; *Афиней* VII 285 D.

149. Феодорит Киррский. Врачевание эллинских недугов XI 15. Стоики высказывались в прямо противоположном изложенному духе. Они определяли конечную цель как сообразную с природой жизнь (τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν) и утверждали, что тело не помогает и не вредит душе: никакое здоровье не способно принудить душу к добродетели против ее желания, и никакая болезнь не может увлечь ее к пороку против убеждения. Все такие вещи они называли безразличными. А вот что у человека и бога одна и та же добродетель, это, конечно, они утверждали совершенно безрассудно.

150. Климент Александрийский. Строматы IV 5,19 р. 265, 30 St.–Fr. Достойно удивления и мнение стоиков: они утверждают, что тело не способно повлиять на душу и она не обращается к пороку под воздействием болезни или к добродетели под воздействием здоровья, а обе эти вещи называют безразличными.

151. Сенека. Письма к Луцилию 87, 12. Всякое благо сообщает человеку соответствующее качество; например то благо, которое содержится в музыкальном искусстве, делает человека хорошим музыкантом. Случайные вещи не приносят нам блага, а значит, и сами не являются благом.

Там же 15. То, что может достаться самому скверному и презренному человеку, не является благом; а ведь богатство достается и своднику, и ланисте; значит, богатство не является благом.

Там же 22. Благо не происходит из зла, а богатство происходит; например, богатство порождается скупостью; значит, богатство не является благом.

Там же 28. Если, стремясь к какой-то вещи, мы переживаем многие несчастья, значит, это вожделенное – не благо. Но ведь, стремясь к богатству, мы переживаем многие несчастья; значит, богатство не является благом.

152. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля р. 201,21 W. Но если так, то, наверное, окажется безупречным следующее рассуждение стоиков: «То, что рождается из зла, не является благом; а богатство приобретается и с помощью сводничества, которое есть зло; значит, богатство не является благом».

153. Плутарх. О противоречиях у стоиков 20, 1043 е. При этом он непереносимо часто восхваляет такие стихи:

Что нужно смертным, кроме двух вещей, –
Деметры хлеба, да чистых вод глотка?
(*Еврипид.* фрг. 892 Nauck[2])[1]

А в книгах «О природе» он говорит, что если мудрец потеряет даже огромное богатство, он отнесется к этому как потере одной драхмы.

Плутарх. О противоречиях у стоиков 30, 1048 b. А в третьей книге сочинения «О природе» он говорит, что если некоторые люди радуются своему царственному положению или богатству, словно пользование золотыми ночными горшками или украшение себя золотыми безделушками доставляет счастье, то для человека достойного утрата целого состояния значит не больше, чем потеря драхмы, а недуг – не больше, чем минутная заминка.

Плутарх. Об общих представлениях 22, 1069 с. ...Это ни что иное, как выбор и сохранение вещей бесполезных и безразличных, ибо именно таково свойство вещей, находящихся в согласии с природой и тем более внешних, – если только [принять мнение стоиков], что величайшие богатства значат примерно то же, что обладание золотыми ночными горшками, раззолоченными одеждами и, даже, клянусь Зевсом, флакончиками для масла (как это иногда бывает).

---

[1] Ср. ниже, фрг. 706.

154. Цицерон. О пределах добра и зла III 17. Многие стоики считают, что наслаждение не следует относить к первичному по природе[1].

---

[1] Principia naturalia = τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν.

155. Секст Эмпирик. Против ученых XI 73 [=] SVF I 574; III Архедем фрг. 22. Эпикур, например, называет наслаждение благом, а человек, сказавший «Я бы предпочел безумие наслаждению»[1], отождествляет его со злом, а стоики – с безразличным и непредпочитаемым. В частности, Клеанф утверждает, что наслаждение несообразно с природой и не имеет никакой ценности в разумной жизни, подобно тому, как женские прикрасы не существуют от природы. А по мнению Архедема, наслаждение, конечно, соответствует природе, ровно как волосы под мышками, но ценностью при этом не обладает. По мнению же Панэтия, некоторые наслаждения соответствуют природе, а другие – нет.

---

[1] Слова, приписываемые Антисфену – *Диоген Лаэртий* VI 3.

156. Диоген Лаэртий VII 103. Но Гекатон в девятой книге сочинения «О благах» и Хрисипп в книгах «О наслаждении» не считают наслаждение благом, поскольку есть и постыдные наслаждения, а ничто постыдное не является благом.

157. Плутарх. О противоречиях у стоиков 15, 1040 d. Но в книгах, обращенных против Платона[1] он порицает его за то, что он, по всей видимости, признавал здоровье благом[2], и говорит: «Не только справедливость, но и величие души,

и воздержность и все прочие добродетели устраняются, если мы будем считать благом наслаждение, здоровье или что-нибудь еще, не относящееся к нравственно-прекрасному».

---

[1] По мнению Арнима, часть обширного сочинения «О справедливости», фигурировавшая, возможно, под названием «О справедливости против Платона». Из контекста (1040 cd) ясно, что Плутарх в данном случае считает ее самостоятельным сочинением. Ср. ниже, фрг. 313; 455.

[2] См. Лисид 218 е сл.; Горгий 452 а сл.; 504 с; Государство 357 с; Законы 631 с; 661 a–d.

158. Цицерон. О пределах добра и зла I 39. Я не раз слышал от отца, тонко и остроумно высмеивавшего стоиков, что в Керамике в Афинах есть статуя Хрисиппа[1]: он сидит с протянутой рукой, и эта рука словно показывает, как он любит тешить себя такими вот рассужденьицами: «Разве твоя рука в том положении, в каком она сейчас находится, чего-нибудь желает? Конечно, нет. Но если бы наслаждение было благом, она бы желала? Наверное, да. Значит, наслаждение – не благо» {...} В начале, Хрисипп, ты высказал верную посылку, что рука в таком положении ничего не желает, но затем последовал неверный вывод, что если бы наслаждение было благом, она бы желала его.

---

[1] Эту статую (возможно, работы Эвбулида) упоминает также Диоген Лаэртий (VII 182; SVF II 1).

159. Цицерон. О пределах добра и зла III 57 [=] SVF III Диоген фрг. 42. А вот насчет доброго имени (bona fama) – то, что греки называют εὐδοξία, лучше перевести именно так, а не словом «слава», – во всяком случае, и Хрисипп, и Диоген говорили, что ради него не стоит и пальцем пошевелить, если это не приносит никакой пользы, – и я с ними полностью согласен. Однако их последователи, не будучи в силах противостоять Карнеаду, соглашались, что это самое доброе имя достойно предпочтения и избрания само по себе.

160. Сенека. Письма к Луцилию 102,5–10; 20. Все возражения диалектиков против этого мнения [что посмертное доброе имя есть благо] тогда лучшие было отделить, так что

они остались в стороне. Но сейчас, раз уж ты просишь ничего не пропускать, я перечислю все их высказывания и поспорю с каждым из них по отдельности. **6.** Но перед этим я коечто поясню, ибо иначе будет непонятно, что опровергается. Итак, что я хочу сказать прежде всего? Из тел одни — непрерывно-сплошные (continua), как, например, человек, а другие — составные (composita), например, корабль, дом и вообще все, в которых различные части соединены в едином целом; бывают и такие, которые образуются из разрозненных частей, существующих самостоятельно, — например, войско, народ, сенат[1]. Люди, из которых составляются такие тела, объединяются правом или обязанностью, но по природе своей существуют раздельно и обособленно. Что же мне еще добавить в этом вступлении? **7.** Мы считаем, что никакое благо не может складываться из разрозненных частей Единое благо должно объединяться и управляться единым духом, у него должно быть единое начало. Это доказывается само по себе, как только пожелаешь, но пока пришлось этот аргумент отложить в сторону, потому что против нас обращают наше же оружие. **8.** «Вы утверждаете, говорят нам, что никакое благо не состоит из обособленных частей. Но это ваше доброе имя (claritas), — не что иное, как одобрительное мнение достойных людей. И подобно тому, как почет не возникает в результате похвал одного человека, а постыдная репутация, в результате поношений одного человека, так и доброе имя не сводится к одобрению со стороны лишь одного достойного человека. Чтобы оно возникло, нужно согласное мнение многих заслуженных и известных людей. Но тогда, значит, оно возникает из суждений многих, то есть, обособленных, лиц и, следовательно, не является благом. **9.** Доброе имя, говорите вы, — это похвала, которую люди достойные воздают человеку достойному. Похвала — это речь, речь — это звук голоса, обозначающий нечто, а голос — даже и достойных людей, — не благо... Значит, доброе имя — не благо. **10.** И, наконец, скажите нам: оно благо для того, кто хвалит, или для того, кого хвалят? Если вы считаете, что для того, кого хвалят, то это столь же нелепо, как утверждать, что чужое хорошее здоровье принадлежит мне. Но хвалить достойных, — это достойный поступок. Значит, похвала, — благо для того, кто хвалит, то есть, совершает этот поступок, а не для нас, кому ее воздают. Вот это мы и хотели выяснить».

[Опровергнув возражения, Сенека добавляет:] **20.** Мы пространно ответили на эти софистические доводы. Но нашей целью не должны быть хитроумные рассуждения, сводящие философию с великих вершин в узкие ущелья: насколько же лучше идти открытой и прямой дорогой, чем самим запутывать ее и потом с большими трудами выбираться. Ведь все эти словопрения, – всего лишь забава тех, кто искусно пытается подловить друг друга.

[1] См. SVF II 366 сл.

161. Схолии к «Законам» Платона 625 A. И стоики рассуждают в платоническом духе, говоря, что настоящая слава (κλέος) есть то, что справедливо сопутствует достойным деяниям, а мнимая слава (δόξα) – только видимость, сопутствующая недостойным.

162. Заметки к Лукану (II 240) p. 66 Us. «Тревожась за всех, но не беспокоясь о себе». Следуя стоикам, по мнению которых жизнь в погоне за славой достойна осуждения, но прекрасно и достойно славы совершать все, в чем сознаешь себя в долгу перед природой. Вергилий: «И жизнь готовы заложить за славу» [Энеида V 230].

163. Климент Александрийский. Строматы II 23,138 p. 189,18 St.–Fr. Приверженцы Стои считают брак и взращивание детей вещами безразличными.

164. Феодорит Киррский. Врачевание эллинских недугов XII 75. А приверженцы Пестрого портика избрали некий средний путь: брак и порождение детей они причислили к вещам безразличным.

165. Александр Афродисийский. Вопросы и решения p. 119,23 Bruns. И разве не нелепо, с одной стороны, утверждать, что мы привязаны [к жизни] самой природой и все совершаем ради нашего самосохранения, а с другой – не признавать, что природа влечет нас к этому как к благу?

Там же p. 118,23. Если хорошо плавать – благо, а плохо – зло, то просто плавать – не благо и не зло. И если благая [достойная] жизнь – благо, а плохая – зло, то просто жизнь – не

благо и не зло. [Александр Афродисийский добавляет:] Или неверно, что свойства противоположных вещей суть нечто безразличное и среднее?

166. Сенека. Письма к Луцилию 85,30. Зло вредит, а что вредит, то делает человека хуже. Скорбь и бедность не делают человека [нравственно] хуже; следовательно, они – не зло.

167. Плутарх. О противоречиях у стоиков 14, 1039 ef. [Но] в самих этих книгах [«Об увещании»] Хрисипп то с одобрением цитирует слова Антисфена, что «нужны разум или петля»[1], то слова Тиртея

Не дойдя до грани, отделяющей добродетель от смерти
(фрг. 14 Bergk)

...то, поправляя Феогнида, говорит: «Ему не следовало говорить»:

Чтоб нищеты избежать, и в глубокую бездну морскую
Броситься стоит, и вниз, в пропасть, с высокой скалы!
(175–176 пер. В. В. Вересаева)

а лучше было сказать «Чтоб от порока спастись...»

Плутарх. Об общих представлениях 22, 1069 d. И вот эти самые люди считают, что Феогнид в словах «Чтоб нищеты избежать...» показал себя человеком неблагородным и мелким, проявив трусость перед лицом нищеты, которая относится к безразличному.

[1] Тот же самый афоризм («чтобы хорошо подготовиться к жизни, нужны разум или петля») приписывается Диогену Синопскому (*Диоген Лаэртий* VI 24); ср. ниже, фрг. 710.

168. Авл Геллий. Аттические ночи XII 5,4. ...Если, сказал он, острота скорби такова, что заставляет человека стенать даже против его желания... то почему скорбь у стоиков считается безразличным, а не злом? И как стоик может чему-то поддаваться, а скорбь – на него воздействовать, если, по мнению стоиков, и скорбь не способна действовать ни на что, и мудрец не подвластен никакому воздействию?

4. О ВЛЕЧЕНИИ И ВЫБОРЕ ЕГО ОБЪЕКТА

4.1. О понятии влечения

169. Стобей. Эклоги II 7,9 р. 86,17 W. Они говорят, что причиной появления влечения служит не что иное, как представление, непосредственно побуждающее к тому, что надлежит делать (φαντασία ὁρμητικὴ τοῦ καθήκοντος). В родовом отношении (κατὰ γένος) влечение есть устремление души к чему-то (ὁρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπί τι), а его видами являются влечение, возникающее у разумных существ, и влечение, возникающее у существ неразумных. Эти виды не имеют, однако, соответствующих наименований, поскольку [разумное] стремление (ὄρεξις) – это не [синоним] разумного влечения (ὁρμὴ λογική) разумного влечения, а название его вида. А само разумное влечение правильно, будет, пожалуй, определить как устремление разума к чему-то в сфере действия (φορὰ διανοίας ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν); ему противоположно отталкивание (ἀφορμή), то есть, устремление разума прочь от чего-то в сфере действия. Влечением в собственном смысле они называют и еще один вид практического влечения (ὁρμὴ πρακτική)[1], а именно, прото-влечение (ὄρουσις)[2], то есть, устремление разума к чему-то в будущем (φορὰ διανοίας ἐπί τι μέλλον). Таким образом, до сих пор мы насчитали четыре значения термина «влечение» и два – «отталкивание». А если добавить «состояние влечения» (ἕξις ὁρμητική), которое тоже называют влечением в собственном смысле и из которого происходит [конкретное] влечение, то их будет уже пять.

Сенека. Письма к Луцилию 113, 18. Любое живое существо действует лишь в том случае, если возбуждается обликом какой-то вещи, а потом ощущает влечение (impetus coepit), которое подтверждается согласием (adsensio). Что такое согласие, я сейчас объясню. К примеру, мне пора на прогулку: но пойду я только тогда, когда скажу это себе и одобрю это свое мнение.

---

[1] Следует отметить, что Стобей, говоря о «практическом влечении», видимо, искажает аутентичную формулировку, ибо трудно представить «теоретический» импульс. Логичнее было бы говорить о «практическом согласии». В данном случае ὁρμὴ πρακτική зна-

чит, видимо, то же самое, что ὁρμὴ λογικὴ в отличие от ὁρμὴ ἄλογος. См. ниже, фрг. 171; 173.

[2] Стоический неологизм от ὁρούω («стремлюсь, движусь к чему-то»); в тексте Филона Александрийского (О перемене имен 160), не учтенном у Арнима, определяется как ὁρμὴ τις πρὸ ὁρμῆς — так же, как ἐπιβολή в фрг. 173.

170. Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея X 4. Такое бывает и в других случаях, при употреблении нескольких имен, как заметили сведущие в этом люди, по мнению которых понятие «влечение» является родовым для обозначения нескольких видов, в том числе отталкивания и влечения, и для обозначения одного вида влечения в противоположность отталкиванию используется тот же термин, что и для рода в целом.

171. Стобей. Эклоги II 76 9 b p. 88,1 W. Все влечения — это согласия, а практические влечения заключают в себе и побудительный мотив (τὸ κινητικόν). Дело в том, что [теоретические] согласия и влечения имеют разные объекты: согласия направлены на суждения, а влечения — на предикаты, которые так или иначе содержатся в тех суждениях, на которые дается согласие.

172. Гален. О распознавании душевных пороков 1 vol. V p. 58 K. В данном случае я также начну с самого подходящего начала — с того, что вообще называется ошибкой (ἁμάρτημα), — и подробно покажу, как этим словом обычно пользовались все эллины. Ведь в одних случаях им обозначали ошибки суждения, то есть, относили только к разумной способности души, а в других, — использовали в более общем значении, учитывая и неразумные способности <...>[1] [Что существует] согласие на ошибку, признают все, но что причина в ослабленном согласии — не все. А некоторые считают, что ослабленное согласие лучше помещать между добродетелью и пороком. Ослабленным же согласие называется тогда, когда мы еще не уверены, истинным ли является то или иное [верное]мнение, — что, допустим, у нас по пять пальцев на руках или что дважды два — четыре. Пожалуй, для старика, который всю жизнь упражнялся в познании истины, ошибкой было бы дать слабое согласие на то, для чего имеется научное

доказательство (ἀπόδειξις ἐπιστημονική). Дело ведь в том, что знание геометра, относящееся к доказательствам на основании основоположений Евклида, такое же, как знание большинства людей, что дважды два, – четыре... [Поэтому если] кто хоть слегка усомнится и не будет иметь устойчивого согласия (некоторые называют его постижением), то, пожалуй, можно согласиться, что это ошибка, – такая же, какой, несомненно, является ошибка геометра. А ведь если жить, постоянно ошибаясь относительно познания, приобретения или отвергания блага и зла, то из этого возникают порочные мнения и ложное, опрометчивое или ослабленное согласие. Но в этом уже заключена немалая опасность, а вместе с тем и величайшая ошибка, – если мы станем неправильно давать согласие на мнения о благе и зле.

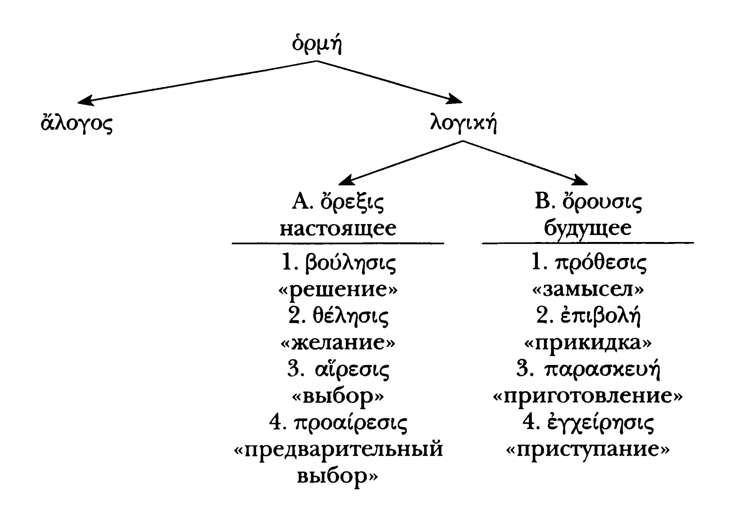
---

[1] Значительная лакуна; в утраченном тексте Гален, видимо, перешел к критике стоиков, причислявших «ослабленное согласие» (ἀσθενὴς συγκατάθεσις) к порокам.

173. Стобей. Эклоги II 7, 9 a p. 87,14 W. «Практическое влечение» имеет много видов, в том числе такие: замысел (πρόθεσις), прикидка (ἐπιβολή), приготовление (παρασκευή), приступание (ἐγχείρησις), выбор (αἵρεσις), предварительный выбор (προαίρεσις), решение (βούλησις), желание (θέλησις). Замысел, по их словам, – это указание на завершение [в будущем] (σημείωσις ἐπιτελέσεως), прикидка – влечение до влечения (ὁρμὴ πρὸ ὁρμῆς), приготовление – действие до действия, приступание – влечение в отношении того, что уже налично (ὁρμὴ ἐπί τινος ἐν χερσὶν ἤδη ὄντος), выбор – решение на основе опытных данных (βούλησις ἐξ ἀναλογισμοῦ), предварительный выбор – выбор до выбора, решение – благоразумное стремление (εὔλογος ὄρεξις), желание – добровольное решение (ἑκούσιος βούλησις)[1].

---

[1] На основании фрг. 169 и 173 можно представить общую классификацию влечений следующим образом:



Влечения делятся на неразумные и разумные, а последние, в свою очередь, на два подвида — ὄρεξις и ὄρουσις, к первому из которых относятся влечения по отношению к настоящему, а ко второму — по отношению к будущему. A.1 — собственно то, что может быть названо назвать разумным волением (voluntas) и весьма близко к аристотелевским терминам προαίρεσις и ὄρεξις βουλευτική. A.2 — решение, не противоречащее велениям природы в широком смысле (что весьма важно для правильного понимания «надлежащего»). A.3 — видимо, решение, принимаемое с учетом условий, существующих в аналогичных ситуациях. A.4 — не вполне понятная вещь, которую логичнее было бы видеть в колонке B; означает, во всяком случае, не то же самое, что аналогичный термин у Аристотеля или Эпиктета. B.1 — видимо, некий план действия во времени. B.2 — видимо, речь идет о связи двух действий в будущем, когда одно предшествует другому, или императивы A и B относятся один к другому как посылки гипотетического силлогизма. B.3 — вероятно, имеет то же значение, что и B.2. B.4 — вероятно, обозначает будущий императив в привязке к некоей наличной ситуации, т. е. связывает настоящее и будущее.

174. Плутарх. О противоречиях у стоиков 23, 1045 е. А в шестой книге сочинения «О надлежащем» он говорит, что некоторые предметы вообще не заслуживают специального внимания или заботы, и считает, что в подобных вещах мы должны руководствоваться случайным предпочтением и полагаться в этом отношении на сиюминутную склонность вы-

бор разума: «Например, – говорит он, – если кому-то приходится оценивать две [одинаковые] драхмы и одни говорят, что вот эта монета полновесная, а другие – что другая, и если нам тут же нужно выбрать одну из них, то, конечно, мы, скорее всего, не станем дальше рассуждать, а выберем какую придется, следуя иному основанию и полагаясь на удачу, – даже если велик риск выбрать худшую».

175. Плутарх. О противоречиях у стоиков 11, 1037 f–1038 a. Затем, как он написал в своем сочинении «О законе», он придерживается того мнения, что влечение в человеке, – это суждение, предписывающее ему определенное действие (λόγος προστακτικός τοῦ ποιεῖν), а отталкивание – суждение отговаривающее (λόγος ἀπαγορευτικός) и, стало быть, уклонение (ἔκκλισις) <...> [Осмотрительность –] это разумное уклонение[1]. Поэтому осмотрительность – это отговаривающее суждение для мудреца[2], **1038 a.** ибо осмотрительность есть отличительное свойство мудреца в противоположность немудрым. Если суждение мудреца отличается от [требований] закона, то осмотрительность мудрецов – это суждение, противоречащее закону. Но поскольку закон есть не что иное, как суждение мудреца [3], то оказывается, что закон запрещает мудрецам именно то, чего они остерегаются.

---

[1] Лакуна – по чтению Арнима ...καὶ ἡ ἔκκλισις· ἡ δὲ εὐλάβεια εὔλογος ἔκκλισις. Вполне приемлемо чтение Поленца καὶ ἡ ἔκκλισις· ἀφορμῆς γάρ ἐστιν εἶδος· ἡ δ' εὐλάβεια κατ' αὐτὸν... Версия Чернисса καὶ ἡ ἔκκλισις· εὔλογος γ' οὖσα· τῇ ὀρέξει γὰρ ἐναντία· ἡ δ' εὐλάβεια κατ' αὐτόν... подчеркивает разнонаправленность стремления и уклонения.

[2] См. ниже фрг. 275, 411, 432, 438.

[3] См. ниже фрг. 3156, 613–614.

176. Климент Александрийский. Строматы VII 738 р. 29,20 St.–Fr. Ведь на что направлены устремления, желания и влечения в широком смысле, на то же направлены и молитвы. Ибо человек желает не «напитка самого по себе», а питья его, и не «наследства самого по себе», а получения его. Точно так же он желает не «знания самого по себе», а обладания знанием, и не «хорошего управления самого по себе», а жизни при таком устройстве. Но молитвы направлены

на то же, на что и просьбы, а просьбы – на то же, на что и желания. Следовательно, молитвы и стремления равным образом направлены на обладание благами и сопутствующей пользой.

177. Плутарх. О противоречиях у стоиков 47, 1057 ab [=] SVF III Антипатр фрг. 19. По поводу чего же и сам Хрисипп, и Антипатр в их споре с академиками пускаются в самые обширные рассуждения? Они полагают, что ни действие, ни влечение не может возникать без согласия. Поэтому они считают пустой болтовней и легковесными измышлениями мнение тех,[1] кто утверждает, что влечение следует непосредственно за возникновением соответствующего представления, безо всякой уступки и согласия [на это представление]. Вместе с тем, Хрисипп говорит, что бог и мудрец внушают нам ложные представления, требуя от нас не согласия или уступки, а просто действия и влечения к объекту представления, **1057 b.** а мы, будучи людьми негодными, даем согласия на такие представления по слабости. Нетрудно увидеть всю непоследовательность и противоречивость этих утверждений.

Там же 1057 b. Тот, кто требует не согласия, а только действия от тех, кому сообщает эти представления, знает (будь он бог или мудрец), что для действия вполне достаточно представлений, а согласия – вещь излишняя; равным образом, если ему известно, что практическое влечение не возникает благодаря одному представлению без согласия, и все же сообщает людям ложные и превратные впечатления, то он виновен в сознательном побуждении людей к опрометчивым и дурным действиям в силу их согласия на непостигающие представления.[2]

---

[1] Вероятно, Аркесилай и Карнеад. Ср. мнение Карнеада в передаче Цицерона (Первая Академика 108).

[2] См. SVF I 60 сл.

4.2. О первичном влечении и первичной склонности

178. Диоген Лаэртий VII 85–86. Они говорят, что первичное влечение живого существа – самосохранение, поскольку к этому природа побуждает с самого начала. Как го-

ворит Хрисипп в первой книге сочинения «О конечных целях», первичным предметом склонности (πρῶτον οἰκεῖον) для всякого живого существа является его собственное состояние (σύστασις) и сознание (συνείδησις) этого состояния. Ибо природа, конечно же, не побуждает живое существо к отторжению от себя самого и не создала его таким, чтобы оно не испытывало ни отторжения от себя, ни склонности к себе. Поэтому остается признать, что природа создала живое существо испытывающим склонность к самому себе, так что оно отторгает вредное для себя и принимает свойственное. А мнение тех, с точки зрения которых первичным влечением живых существ является стремление к наслаждению, они объявляют ложным. **86.** Наслаждение, говорят они, если и возникает, то как сопутствующее явление, — в тех случаях, когда природа совершенно самостоятельно изыскивает и обретает то, что соответствует [потребностям наличного] состояния: животные тогда резвятся, а растения цветут. Ибо, по их мнению, природа не делает различия между растениями и животными, когда направляет тех и других (хотя растения лишены влечения и ощущения) — ведь и в нас кое-что происходит растительным образом. Однако животные, которые обладают еще и влечением, сами, пользуясь им, находят нужное для себя; поэтому для них жизнь согласно природе есть жизнь согласно влечению. Разумные же существа наделены разумом, этим совершеннейшим руководителем, и для них жизнь согласно природе поистине есть жизнь согласно разуму: ведь разум, — это управитель (τεχνίτης) влечения.

179. Плутарх. О противоречиях у стоиков 12, 1038 b. И почему опять в каждой физической книге, да ей богу, и в каждой этической, он непереносимо часто повторяет, что с самого рождения мы тут же обладаем естественной склонностью к самим себе, к сохранности своего тела и к своему потомству?

180. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 163,14 Bruns. Природа, дав нам душу, а вдобавок еще и тело, наделила нас естественным стремлением к совершенствованию и благоустроению того и другого, и если кто имеет природный изъян по части совершенства любого из этих двух, тот живет уже не в соответствии с природой (ведь со-

гласное с природой – это соответствующее велению природы); а если так, то живет несчастливо.

181. Авл Геллий. Аттические ночи XII 5,7. ...Создавшая нас мировая природа наделила и снабдила нас некоторыми изначально присущими и врожденными нам началами, как то, любовью и склонностью к самим себе (amor nostri et caritas) – в такой мере, что для нас ничего нет любезнее и дороже, чем мы сами, и это свойство она сочла основой для поддержания жизни рода человеческого. Ведь каждый человек, только появившись на свет, тут же проникается ощущением и влечением к тем вещам, которые у древних философов называются τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, так что все полезное для своего тела принимает, а все вредное отторгает. А затем, с годами, из своих семян развиваются разум, способность суждения, правильное понимание достойного и полезного, более тонкое и точное представление о полезном и вредном. И тем выше всего прочего поднимается и укрепляется достоинство нравственно-прекрасного, чем безразличнее становятся мешающие его обретению и удержанию внешние препятствия. Ведь истинным, в собственном смысле благом следует считать лишь нравственно-достойное, а злом – лишь постыдное. Все прочие, средние вещи, не являющиеся ни нравственно-достойными, ни порочными, следует считать ни благом, ни злом. Эти вещи, предпочитаемые и непредпочитаемые, они называют προηγμένα и ἀποπροηγμένα и разделяют и различают согласно их важности. Поэтому, например, наслаждение и скорбь с точки зрения их отношения к конечной цели, то есть, к благой и блаженной жизни, зачисляются в средние вещи и не считаются ни благом, ни злом.

182. Цицерон. О пределах добра и зла III 16. Они считают... что всякое живое существо от рождения (а начинать нужно именно с него) обладает склонностью к самому себе, заботится о своем сохранении и своем состоянии (status), испытывает расположение ко всему, что помогает сохранить это состояние, и, напротив, отторгает гибель и все то, что может способствовать гибели. Что все устроено именно так, они доказывают тем, что новорожденные, прежде, чем их коснулось наслаждение или страдание, стремятся к полезному для себя и отторгают противоположное: этого не было

бы, если бы они не любили свое состояние и не боялись гибели. И не могло бы случиться так, чтобы они к чему-то стремились, если бы они не имели самоощущения (sensus sui) и не любили бы себя благодаря этому. Отсюда должно быть понятно, что начало выводится из любви к самим себе.

183. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения р. 150,25 Bruns. Вопрос о том, что же такое первичная склонность, исследуется философами, однако не все они приходят к единому мнению, и различие в понимании первичной склонности у тех, кто о ней говорит, соответствует различию в понимании конечной цели. Стоики (хотя и не все) говорят, что первичным предметом склонности (πρῶτον οἰκεῖον) для живого существа является оно само: как только оно рождается, оно тут же начинает заботиться о себе; то же самое относится и к человеку. Другие же, которые высказываются по этому вопросу, пожалуй, более удачно и точно, утверждают, что с самого момента рождения нам свойственна склонность к поддержанию нашего состояния и самосохранению.

184. Сенека. Письма 121,5. Спрашивается: свойственно ли каждому живому существу ощущение собственного состояния? Несомненно, свойственно, и более всего об этом свидетельствует та умелость и непринужденность, с какой они пользуются своими членами, — как будто специально учились этому.

Там же 10. Состояние, как вы утверждаете... это то или иное отношение ведущего начала к телу.

Там же 14. Вы утверждаете... что каждое животное в первую очередь имеет склонность к [поддержанию] своего состояния. А поскольку главным отличием человека является разумное состояние, он имеет склонность к себе не как к существу живому, а как к существу разумному, ибо человеку любезнее в себе самом то, что делает его человеком.

185. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения р. 162,26 Bruns. Говорить, что мы имеем природную склонность ко многим вещам, но для нас неважно, в каком отношении они находятся друг к другу, значит впадать в противоречие.

186. Цицерон. О пределах добра и зла III 23. Так как все обязанности (officia) происходят от природных начал, то из них же необходимо происходит и сама мудрость. Часто бывает, что человек, рекомендованный другому, уважает его больше, чем того, кто рекомендовал. Подобным образом неудивительно, что изначально нас приобщают к мудрости природные начала, а затем уже сама мудрость становится для нас предпочтительнее, чем тем те первоначала, от которых мы ее достигаем[1].

---

[1] Иными словами, разумное существо перерастает первичные инстинкты и достигает своего подлинного назначения как разумного существа.

187. Цицерон. О пределах добра и зла III 17. Достаточным обоснованием того, почему мы так ценим первичные вещи, предписываемые природой, служит то обстоятельство, что ни один человек, располагая выбором, не предпочтет иметь немощные или увечные части тела вместо крепких и здоровых при равных условиях пользования ими.

188. Цицерон. О пределах добра и зла III 20–21. Итак, учитывая установленные исходные положения (что согласное с природой должно приниматься само по себе, а противоположное – отторгаться), первая обязанность (так я передаю греческое καθήκον), – сохранять себя в [наличном] природном состоянии, затем, – держаться согласного с природой и отвергать противоположное. Когда же установлен [первичный порядок] принятия и непринятия, за ним следует выбор с учетом обязанности (cum officio selectio)[1], потом, – последовательно [правильный] выбор и, к конце концов, выбор, неизменно постоянный и согласный с природой, в котором впервые появляется и начинает постигаться то, что можно назвать благом в собственном смысле[2]. **21.** Ведь у человека первична склонность к тому, что соответствует природе. Однако как только у него возникает понимание или, скорее, представление (notio), – у греков это называется ἔννοια, и он усматривает порядок того, что следует делать, и, если можно так сказать, согласие (concordia), это [согласие] он оценивает гораздо выше всего, что любил поначалу, и благодаря познанию и размышлению заключает, что как раз в нем

сосредоточено высшее благо человека, достойное похвалы и стремления само по себе. И состоит оно в том, что стоики называют ὁμολογία... И поскольку именно в этом состоит то благо, с которым следует соотносить все, то достойные поступки и само нравственно-достойное, которое только и считается благом хотя само оно и вторично по порядку происхождения), только это единственное в силу его величия и достоинства и есть конечный объект выбора (expetendum); а из вещей, первичных по природе, ни одна не достойна быть выбранной ради нее самой.

[1] То есть, уже не на инстинктивном, а на разумном уровне.

[2] И, таким образом, разумное существо переходит грань, отделяющую недобродетельное состояние от добродетельного.

189. Цицерон. О пределах добра и зла III 17–18. Что касается познаваний (cognitiones), которые мы можем называть постижениями (comprehensiones) или восприятиями (perceptiones), — а если эти названия не нравятся или непонятны, то [греческим словом] καταλήψεις, — то мы считаем их приемлемыми (asciscendae)[1] самими по себе, ибо они содержат в себе нечто словно обнимающее и заключающее истину. Это можно понять, посмотрев на детей: они радуются, когда доходят до чего-нибудь своим умом, — пусть даже это для них вещь безразличная. **18.** И искусства, как мы считаем, приемлемы (assumendae) сами по себе, — ибо, прежде всего, в них есть нечто достойное принятия, и, кроме того, они состоят из познаваний и содержат нечто разумно-упорядоченное. Стоики, к тому же, полагают, что ложное согласие (falsa assensio) чуждо нам больше, чем прочие вещи, противные природе

[1] См. выше, фрг. 142.

4.3. О принципе отбора

190. Цицерон. О пределах добра и зла III 31. [Критика мнений Герилла и Аристона.] Ведь яснее ясного, что если между противными природе и согласными с ней вещами не будет никакого различия, исчезнет вся... мудрость (prudentia).

191. Эпиктет. Беседы II 6,9. Поэтому Хрисипп прекрасно говорит: «Пока мне не ясны будущие события, я всегда держусь вещей, более пригодных для обретения того, что согласно с природой. Ведь сам бог наделил меня способностью к их отбору. Но, к примеру, если бы я точно знал, что сейчас мне назначено заболеть, я бы и стремился к этому. Да и моя нога, если бы у нее был ум, стремилась бы загрязниться».

192. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 163,4 Bruns. Они говорят, что «и для мудреца какие-то вещи могут быть предпочтительными, ценными, свойственными и притягательными», но прибавляют, что «поскольку бывает добродетель вместе с этими вещами и бывает сама по себе, мудрец никогда не выбирал бы чистую добродетель, если бы мог выбрать добродетель с дополнительными вещами». Но если так, то ясно, что мудрец нуждается в этих вещах.

193. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 164,7 Bruns. Если обладание тем, что выбрано, безразлично и не способствует достижению конечной цели, то и сам отбор – вещь пустая и напрасная.

194. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 163,32 Bruns. Если, далее, как они утверждают, эти вещи относятся к сфере выбора, совершаемого с помощью добродетели, и сама природа ради выбора именно этих вещей как подходящих для нас и ради отторжения противоположного следует добродетели, то как можно выбирать телесные и внешние блага вместо того, чтобы радеть о тех?

Там же, p. 164,32. Они сами признают, что телесные и внешние вещи существуют для нужд добродетели, чтобы она могла их выбрать и использовать.

195. Плутарх. Об общих представлениях 26, 1071 a. Ведь если благом самим по себе являются не первичные природные вещи, а их разумный отбор и принятие, то есть приложение всех усилий ради обретения первичного по природе, то все действия нужно соотносить с этим, а именно, с обретением первичных природных вещей. Но если вместе с тем они считают, что люди достигают цели не путем желания или стремления обладать этими вещами, то этот выбор следует

соотнести с иной целью, а не с вышеуказанной[1]. Ибо на самом деле целью является разумно выбрать и принять эти вещи, а сами они и обладание ими являются не целью, а своего рода материей, обладающей выборной ценностью (ἐκλεκτικὴ ἀξία), – именно этим термином, я полагаю, они в своих беседах и сочинениях выражали данное различие.

---

[1] Иными словами, по мнению Плутарха (весьма небезосновательному), – стоикам следовало бы четко разграничить два уровня целеполагания, «природный» и собственно нравственный: если обретение «первичных по природе» вещей не является конечной целью разумного выбора, то цель его заключается в нем же самом.

196. Фронтон. Письмо к Марку Антонину о красноречии р. 143 Naber. Кто сомневается, что мудрец отличается от немудрого прежде всего умением разбираться в вещах и выносить правильное суждение? Ведь если, например, нужно предпочесть и отобрать богатство или бедность, то хотя эти вещи не имеют отношения ни к злу, ни к благу, сам отбор подлежит похвале или порицанию. Первая обязанность мудреца – сделать правильный отбор, не допустить оплошности, не запоздать и не поспешить. Если ты спросишь, не хочу ли я больше всего на свете обладать добрым здоровьем, я (если я настоящий философ), конечно, отвечу отрицательно, ибо человеку мудрому не пристало страстно желать или домогаться того, чего желать, по-видимому, напрасно; равным образом, не будет он домогаться того, что, как он понимает, находится в руках случая. Но если необходимо выбрать одну из двух [безразличных вещей], то я скорее предпочту проворность Ахилла, чем немощь Филоктета.

5. О ДОБРОДЕТЕЛИ

5.1. Что такое добродетель

197. Диоген Лаэртий VII 89. Добродетель – это достигшее завершения согласованное состояние (διάθεσις ὁμολογουμένη).

Там же 90. «Добродетелью» может считаться общая завершенность любой вещи (например, статуи). Она может не

иметь отношения к разуму (например, здоровье), а может иметь (например, разумность).

198. Цицерон. Тускуланские беседы IV 34. Добродетель – это неизменное и согласованное состояние души (adfectio animi constans conveniensque), которое делает тех, в ком присутствует, достойными похвалы... Самым кратким образом саму добродетель можно назвать верным разумом (recta ratio).

199. Заметки к Лукану р. 75 Us. Речь идет не о разумности, но, как я сказал, под «нравственно-достойным» имеется в виду сама родовая добродетель, определение которой таково: согласованный образ жизни (habitus consentiens vitae). По аналогии может обозначать другие виды добродетели, а значит, и разумность, ибо кто обладает родовой добродетелью, тот обладает и видовыми, а кто видовыми – тот и родовой.

200. Сенека. Письма к Луцилию 31,8. ...Совершенная добродетель – уравновешенность и устойчивость жизни, во всем внутренне согласованной, что невозможно без обладания знанием и искусством, которым познаются вещи человеческие и божественные.

200 а. Сенека. Письма 76,9. Каково отличительное свойство человека? Разум, благодаря которому он превосходит животных и уступает лишь богам.. Стало быть, совершенный разум и есть собственно человеческое благо, поскольку прочие блага у него до какой-то степени общие с животными.

Там же 10. Чем же выделяется человек? Разумом. Если он верен и совершенен, то составляет счастье человека. И если всякая вещь, приведя свое благо к совершенству, становится достойной похвалы и достигает своей природной цели, то человек, благом которого является разум, становится достойным похвал и достигает своей природной цели постольку, поскольку доводит ее до совершенства. Этот совершенный разум называется добродетелью и он же есть нравственно-достойное. Итак, это и есть единственное благо в человеке, которое свойственно только человеку.

201. Анонимные комментарии к «Никомаховой этике» Аристотеля р. 128,5 Heylbut. Нужно иметь в виду, что еще и до стоиков существовало мнение, согласно которому добродетели заключаются в бесстрастии.

202. Филон Александрийский. Аллегории законов I 56–58. [о том, какое аллегорическое значение имеют деревья в садах Эдема] Это все – отдельные добродетели и соответствующие им действия, добродетельные поступки (κατορθώματα), а также то, что у философов называется надлежащим (καθήκοντα) **57.** Некоторые науки имеют только теоретический, а не практический характер, каковы, например, геометрия и астрономия. Практическими же, а не теоретическими науками являются, например, зодчество, кузнечное дело и прочие подобные ремесла. Что же касается добродетели, то она является и теоретической, и практической[1]. Она включает в себя теорию, ибо путь к добродетели лежит через философию с ее тремя частями – логикой, этикой и физикой[2]. Но добродетель включает в себя и практику, поскольку она есть искусство [разумной] жизни в ее целокупности, – а [жизнь] обнимает собой все реальные действия. **58.** Но хотя добродетель включает в себя и теорию, и практику, и в той, и в другой области она достигает предельных высот: теория добродетели прекрасна, а практика, или использование добродетели, – непревзойденна.

---

[1] См. SVF I. Это определение, выдержанное несколько в перипатетическом духе, намекает вместе с тем на не отраженное в членении этики, но реально присутствовавшее в ней деление на теоретическую и практическую (паренетическую) этику.

[2] См. SVF II 35 сл.

203. Симпликий. Комментарии к «Категориям» Аристотеля р. 224, 19 Kalbfl. [«Но, – говорит Плотин, – если способность [потенция] (δύναμις) такова, то «неспособности» (ἀδυναμίαι) уже не могут рассматриваться как качества; потому что если и их считать качествами, то определение качества уже не будет действительно для всех случаев». Помимо того, нужно посмотреть, как вообще понимается способность и неспособность][1] Если способность [потенция], как ее понимают стоики, есть то, что приводит к возник-

новению многочисленных состояний (ἡ πλειόνων ἐποιστικὴ συμπτωμάτων), – как, например, разумение обеспечивает возможность разумно прогуливаться или разумно рассуждать, – то в таком случае согласно этому определению способностями окажутся и только что упомянутые неспособности (ἀδυναμίαι): ведь и неискусность в разных вещах способна привести к многочисленным ошибкам (διαπτώματα). Но если даже понимать способность, согласно другому стоическому определению, – как то, что приводит к возникновению многочисленных ситуаций и контролирует соответствующие ей действия, – то и в этом случае определение Плотина сохраняет свое значение: например, порочность, будучи «неспособностью», контролирует, согласно стоическому определению, свойственные ей действия, а средние искусства[2], – хотя им не свойственна устойчивость [безусловность] действия, – способны, тем не менее, осуществлять все, относящееся к сфере их действия, – так что и здесь неспособности тождественны способности того или иного качества.

[1] Не приводит Арним.

[2] Видимо, действия, соответствующие сфере «безразличного».

204. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 167,4 Bruns. Сравнение «подобно тому, как искусство игры на флейте умеет правильно пользоваться любой предложенной мелодией, точно так же и добродетель – всякой вещью» верно, но нуждается в дополнительных уточнениях.

205. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 167,9 Bruns. И еще: не [верно умозаключение] «поскольку [добродетель] правильно пользуется всеми вещами», то «это пользование всеми вещами ведет к счастью».

206. Прокл. Комментарий к «Тимею» Платона vol. I p. 56,28 Diehl. Величие добродетели лучше выявляется во время войны, чем во время мира, как мастерство кормчего – во время бури и ненастья, то есть, вообще во время неблагоприятных обстоятельств. Как обыкновенно говорили стоики, «поставь человека в трудное положение, и поймешь, чего он стоит». Ведь неподвластность [обстоятельствам], пора-

бощающим других людей, является безусловным свидетельством его достоинства.

207. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на кн. Бытия IV 11 р. 254 Aucher[1]. И на этот вопрос [разум] отвечает: да ведь добродетель заключена не только во мне, разуме, но и в просторном и надежном телесном вместилище, простираясь вплоть до чувств и прочих отдельных органов. Ведь я вижу благодаря добродетели, благодаря ей ощущаю звук, запах, вкус, осязаю и совершаю другие действия согласно разумению, целомудрию, мужеству и справедливости.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

208. Стобей. Эклоги II 7, 11 h р. 100,15 W. Добродетель они называют несколькими именами. Благом ее называют потому, что она ведет нас к правильной жизни. Угодным (ἀρεστόν) – потому что она безукоризненно почетна. Всеценным (πολλοῦ ἄξιον) – поскольку она обладает непревзойденной ценностью. Ревностным (σπουδαῖον), – поскольку достойна усердных стараний. Еще она называется похвальным (ἐπαινετόν), ибо ее следует хвалить с полным основанием. Прекрасным (καλόν), – ибо по природе своей привлекает (καλεῖν) к себе тех, кто к ней стремится. Благодетельным (συμφέρον), – поскольку действительно приносит то, что направляет к благой жизни. Полезным (χρήσιμον), поскольку помогает в нужде. Достойным выбора (αἱρετόν), – поскольку от нее происходит все, подлежащее разумному выбору. Необходимым (ἀναγκαῖον), – поскольку, присутствуя, она помогает, а отсутствуя, лишает помощи. Выгодным (λυσιτελές), – поскольку приносимые ею преимущества действительно окупают труд, затраченный для их приобретения. Самодостаточным (αὔταρκες), поскольку ее достаточно для того, кто ею обладает. Ни чем не нуждающимся (ἀνενδεές), – поскольку не имеет никакой нужды. Вседостаточным (ἀποχρῶν), – поскольку при использовании ее хватает и довольно на все случаи жизни.

209. Филон Александрийский. О покушении худшего на лучшее 72. Софисты терзают наш слух, внушая нам, что справедливость – это свойство совместной жизни, умеренность –

благодетельна, выдержка — достойна, благочестие — полезнейше и всякая вообще добродетель — самое целительное и спасительное. А, наоборот, несправедливость, — неприемлема, распущенность, — недужна, нечестие, — беззаконно и всякий вообще порок, — самое вредоносное.

210. Плутарх. О противоречиях у стоиков 26, 1046 cd. В то же время, во многих местах он говорит, что даже и пальцем не нужно шевелить для сохранения разумности, если она так же мимолетна, как сверкание молнии. Довольно будет привести то, что он написал в шестой книге сочинения «Этические исследования». Заметив, что радость не сопутствует всякому благу в равной мере, а гордость — не всякому добродетельному поступку, он продолжил так: «И действительно, если бы только разумность давалась на мгновение или под самый конец жизни, не стоило бы и пальцем пошевелить ради такого обладания разумностью».

Плутарх.. Об общих представлениях 8, 1062 а. ...Они снова утверждают, что кратковременная добродетель бесполезна: «Что толку, если разумность приходит к тому, кому сейчас предстоит потерпеть кораблекрушение или свалиться в пропасть? Что пользы Лихасу обратиться от порока к добродетели, когда Геркл уже ударяет его [об скалу]?»[1].

---

[1] См. *Софокл.* Трахинянки, 772 сл. Глашатай Лихас привез Гераклу от Деяниры хитон, пропитанный ядовитой кровью кентавра Несса.

211. Плутарх. О противоречиях у стоиков 13, 1038 f. [добродетельные действия различны] Вот что он говорит в сочинении «О Зевсе»: «Хотя действия, совершаемые в соответствии с разными добродетелями, и родственны, даже среди них есть такие, которые не стоит приводить в пример, — скажем, мужественно протянуть палец, благоразумно воздержаться от полумертвой старухи[1] или терпеливо не согласиться на утверждение, что три, — это ровно четыре. Тот, кто превозносит и хвалит людей посредством подобных примеров, проявляет недомыслие».

---

[1] Ср. ниже, фрг. 274.

212. Плутарх. О противоречиях у стоиков 13, 1039 а. Подобные же вещи он говорит и в третьей книге сочинения «О богах»: «Кроме того, я думаю, неподобающе будет хвалить то, что случайно сопутствует применению добродетели, – например, воздержаться от полумертвой старухи или выдержать комариный укус».

Плутарх. Об общих представлениях 6, 1061 а. Вот и Хрисипп в сочинении «О Зевсе» и в третьей книге сочинения «О богах» говорит, что пошло, глупо и не годится хвалить такие случайно сопутствующие применению добродетели поступки, как мужественно выдержать укус комара и целомудренно воздержаться от полумертвой старухи.

213. Плутарх. Об общих представлениях 7, 1061 с. У стоиков мудрец и разумный человек считает, что из многочисленных постижений и воспоминаний об этих постижениях лишь немногие имеют для него значение. Ничуть не заботясь о прочих, он считает, что для него будет совершенно безразлично помнить о том, как в прошлом году он получил постижение о каком-нибудь чихнувшем Дионе или игравшем в мяч Теоне. Вместе с тем, всякое постижение и всякое воспоминание мудреца, обладая достоверностью и неколебимостью, тем самым является знанием, то есть великим и величайшим благом.

5.2. Как добродетель возникает в человеке

214. Anecdota graeca I p. 171 Cramer [о том, как люди становятся хорошими или дурными]. Аристотель говорит, [что добродетель появляется] от природы, от привычки и от разума. Безусловно, так же считают и стоики, ибо добродетель – это искусство, а всякое искусство – упорядоченная совокупность используемых правил (τέχνη γὰρ ἡ ἀρετή. πᾶσα δὲ τέχνη σύστημα ἐκ θεωρημάτων συγγεγυμνασμένων)[1]. Поскольку речь идет о разумных правилах, здесь действует разум, а поскольку об использовании – привычка. А по природе все мы рождены для добродетели, поскольку обладаем соответствующими задатками...

---

[1] Ср. SVF I 73.

215. Плутарх. О противоречиях у стоиков 31, 1048 d. Если, в таком случае, бог не дает людям добродетель, а нравственно прекрасное является предметом свободного выбора {...} Однако если боги способны давать добродетель, то они оказываются неблагодетельными, не давая ее. А если они не могут сделать людей добродетельными, то от них нет и никакой пользы – раз не существует ничего благого и полезного [помимо добродетели]. И суждения богов о добродетели или силе людей, которые стали добродетельными иначе [а не с их помощью], ничего не стоят. Ведь и люди добродетельные оценивают богов с точки зрения добродетели и могущества, и выходит, что боги приносят пользы не больше, чем получают от людей.

216. Лактанций. Божественные установления VI 9. Если добродетель, как они совершенно правильно говорят, должна быть предметом стремления (capessenda), поскольку признано, что человек рожден ради нее...

217. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 242, 12 Kalbfl. [Категории 9 а 18 сл.] В отношении искусств стоки принижали значение одной лишь склонности, понимаемой как таковая, а вот что касается добродетелей, то, по их словам, здесь существует весьма значительное преуспеяние (προκοπή) благодаря природе, – которое перипатетики называли природной добродетелью.

218. Ориген. Против Кельса VIII 52. Никто не считает, что общие представления (κοιναὶ ἔννοιαι) о прекрасном и постыдном, о справедливом и несправедливом совершенно утрачены.

219. Сенека. Письма 49,11. Природа создала нас способными к научению и дала нам разум если не совершенный, то способный к совершенствованию.

220. Цицерон. О законах I 27. Природа сама, благодаря себе, идет дальше: она даже без научения от кого-либо, исходя из [представлений], виды которых узнала с помощью изначального, врожденного усмотрения (intelligentia), самостоятельно укрепляет и совершенствует разум.

221. Климент Александрийский. Строматы IV 6, 28 p. 260,16 St.–Fr. Обращение к божественным вещам стоики объясняют переменой, в результате которой душа обращается к мудрости.

222. Филон Александрийский. О наследнике божественного 299. Сначала идет период, когда душа, будучи свободна от отпечатков, еще не способна получать представления ни о благе, ни о зле, затем второй период, когда мы чувствуем приступы страстей, третий – излечение, когда мы удаляемся от страстей и перезреваем пору их расцвета, и, наконец, четвертый, когда мы, как представляется, полностью выздоравливаем и обретаем способность, отвратясь от пороков, обратиться к благу, – что прежде было невозможно.

223. Диоген Лаэртий VII 91 [=] SVF I 567. Добродетели можно научиться – так говорит Хрисипп в первой книге сочинения «О конечной цели»... И это ясно из того, что дурные люди становятся добродетельными.

224. Климент Александрийский. Строматы VII 3,19 p. 14,9 St.–Fr. Мы не обладаем добродетелью от рождения, и она не развивается затем столь же естественно, как части тела (ибо в таком случае это происходило бы не по нашей воле и не заслуживало бы похвалы). Кроме того, добродетель не совершенствуется случайным повседневным общением, как речь. Скорее таким способом можно приобрести пороки. И, конечно, истинное знание (γνῶσις) возникает не с помощью какого-либо искусства, направленного на получение выгоды, не с помощью заботы о теле и тем более не с помощью общего круга обучения...

225. Климент Александрийский. Строматы I 6,34 p. 22,20 St.–Fr. Прекрасными и добродетельными люди становятся не от природы, а благодаря научению, как становятся врачами или кормчими {...} О том, что одни больше предрасположены к добродетели по сравнению с другими, свидетельствуют способности тех, кто, в отличие от других, имеет такую природную предрасположенность. Но не следует приписывать тем, кому больше дано, никакого совершенства в добродетели, поскольку и люди, не расположенные к добро-

детели от природы, посредством надлежащего воспитания могут достичь подлинного нравственного совершенства. И, напротив, люди с хорошими задатками, если не будут их развивать, могут стать дурными. Бог сотворил нас существами по природе общественными и справедливыми, и отсюда следует, что справедливость проявляется в нас не только по установлению: надо полагать, благо, данное творением, оживет из божественной заповеди, если душа, наставленная научением, возжелает избрать самое прекрасное.

226. Плутарх. О противоречиях у стоиков 13, 1038 е. Я обойду стороной его замечание в сочинении «О Зевсе», что «добродетели возрастают и распространяются», дабы не показалось, будто я придираюсь к словам, — хотя сам Хрисипп больно кусает Платона и других именно таким способом.

227. Филон Александрийский. О жизни Моисея II 181. Так же обстоит дело и с добродетелями: каждая из них выступает и как начало и как конечная цель. Как начало — поскольку добродетель растет не из другой способности, а из самой себя. А как конечная цель — поскольку жизнь согласно природе направлена на нее.

5.3. Об извращении разума (διαστροφή)

228. Диоген Лаэртий VII 89. Иногда разумное существо ведет себя превратно, то под влиянием внешних вещей, то под уговорами близких, — в то время как сама природа дает ему только безупречные побуждения.

229. Халкидий. Комментарий к «Тимею» Платона 165–167. Далее, по их словам, преступления не происходят сами собой, — потому именно, что хотя всякой душе, причастной божественному, свойственно непрестанное естественное стремление к благу, она временами ошибается из-за неверных суждений о благе и зле. Действительно, одни из нас считают нашим высшим благом удовольствие, другие — богатство, многие — славу и прочее, а не само высшее благо. Причина этой ошибки не одна. Во-первых к ней приводит то, что стоики называют двойным извращением (duplex perversio), которое, в свою очередь возникает в такой же мере от самих

вещей, в какой от распространения молвы. Действительно, тем, кто только что появился на свет и выходит из материнского чрева, рождение доставляет неприятность, – ибо из теплого и влажного обиталища они перемещаются на холод, окруженные сухим воздухом. Этой неприятности и охлаждению младенцев противостоит, словно медицинское средство, искусная забота повитух: они согревают новорожденных в теплой воде и создают для них обстановку, похожую по теплоте на материнскую утробу: в ней расслабленное тело разнеживается и успокаивается. Таким образом, из обоих ощущений, – страдания и удовольствия, – рождается некое естественное убеждение (opinio naturalis) в том, что все сладостное и приятное – это благо, а все причиняемое страданием, – это зло и то, чего нужно избегать. **166.** Равным образом, по мере взросления такое же убеждение возникает в связи с голодом и насыщением, похвалой и порицанием. Поэтому с годами только укрепляется усвоенное прежде убеждение: то, что приятно (пусть даже и бесполезно), то и хорошо, а то, что трудно (пусть даже и приносит пользу), то зло. И в силу этого больше всего ценят богатство, которое способно принести наибольшее удовольствие, а пустую славу предпочитают заслуженному почету. Дело в том, что по природе своей всякий человек желает похвалы и почестей: ведь почесть, – это свидетельство его достоинства. Но люди разумные и искушенные в поисках мудрости знают, какого рода добродетель и как нужно взращивать. А чернь вследствие незнания предпочитает доброму имени пустую славу да расхожие похвалы. Вместо добродетели такие люди ищут в жизни удовольствия, считая, что самое главное – это обладание властью, позволяющей делать все, что угодно. Ведь человек по природе, – царственное животное, и поскольку царственному положению всегда сопутствует власть, они считают, что царское положение позволяет упиваться властью, хотя на самом деле царское положение – это забота о подданных. Равным образом, поскольку для них блаженная жизнь есть обязательно жизнь в свое удовольствие, блаженными будут те, кто живет в наслаждении. Такова, полагаю, ошибка, которая владеет душами людей, возникая из природы самих вещей. **167.** А благодаря распространению за вышеупомянутой ошибкой следует нашептывание матерей и кормилиц о богатстве, славе и прочих ложных благах и волнительные впе-

чатления по поводу всяких страшных вещей, к которым нежный возраст так чувствителен, а также по поводу утех и тому подобного. А разве искусительница взрослеющих умов, поэзия, и прочие величественные произведений всевозможных писателей не склоняют неискушенные души всеми силами искать наслаждения? Мало этого? А художники и скульпторы разве не отвлекают души от трудов к услаждению? Но больше всего способствует порокам само соединение тела и души, из-за удовлетворенности или неудовлетворенности которых мы бываем склонны к вожделению или гневу. Способствуют этому и разные случаи в жизни и судьбе, — болезни, рабство, нехватка необходимого: угнетенные ими, мы отвлекаемся от упражнения в добродетели и погружаемся в повседневные жизненные заботы, прекращая познавать истинное и благое. Поэтому тем, кто намерен достичь мудрости, необходимы как знание свободных наук и тех установлений, которые ведут к нравственно-достойному, так и познания, отличные от познаний большинства: им нужно видеть и понимать все те избранные вещи, которые приводят к мудрости.

Диоген Лаэртий VII 89. От этого [стремления к добродетели] разумное существо, бывает, уклоняется под воздействием внешних дел или увещаний близких людей, — тогда как сама [разумная] природа дает указания четкие и неизменные.

229 а. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона V 5 p. 316, 21 De Lacy [=] Посидоний фрг. 169 Edelstein–Kidd. Начнем [с вопроса о том]... что движет детьми. Нельзя сказать, что их влечения направляет разум, поскольку они еще не имеют разума, и вместе с тем [нельзя сказать,] что они не испытывают гнева, печали и удовольствия, не смеются, не плачут и не испытывают многих других страстей. На самом деле у детей аффекты гораздо более многочисленны и сильны, чем у взрослых. Но с этим никак не согласуются ни воззрения Хрисиппа, ни утверждение, что не существует природного влечения к удовольствию и избегания неудовольствия {...} Итак, в нас присутствуют три естественных склонности (οἰκειώσεις), сообразно каждому виду частей души: к удовольствию в силу присутствия вожделеющего начала (ἐπιθυμητικόν), к победе в силу пылкого (θυμοειδές) и к нравственно-прекрасному в силу разумного (λογιστικόν)[1]. Эпикур принимал во внимание лишь склонность, свойственную худшей части души, а Хри-

сипп, – лишь свойственную лучшей, ибо утверждал, что мы имеем склонность только к нравственно-прекрасному, которое, как это ясно, является и благом. И только [более] древние философы говорили, что мы обладаем всеми тремя. Поскольку же Хрисипп пропустил две из них, то, понятное дело, он впал в недоумение по поводу возникновения порочности и не смог ни установить ее причину и обстоятельства появления, ни понять, как могут дети совершать прегрешения. По всем этим вопросам Посидоний, я полагаю, вполне справедливо критикует и опровергает его. [Следует аргументация Посидония] {...} Однако даже при том, что [дети] воспитываются в добрых нравах и получают подобающее образование, они, как это очевидно, обязательно совершают проступки, – и Хрисипп это признает. Он мог бы, конечно, отвергнуть очевидное и признать только то, что следует из его собственных теорий, – то есть, что если детей хорошо воспитывать, все они в надлежащее время станут мудрецами. Но в данном случае он не осмелился отрицать очевидное и допустил, что даже если дети росли под исключительным надзором философа и не видели и не слышали ни одного дурного примера, они не обязательно станут философами. Причин превратного поведения [по его словам,] две: во-первых, ему способствует убедительность расхожих мнений, а во-вторых, сама природа вещей {...) И хотя Хрисипп не говорит этого прямо, все же из его слов следует, что он признает присутствие в нас естественной склонности и естественного отторжения в отношении каждой из упомянутых вещей. Ведь когда он говорит, что у дурных людей превратное представление о благе и зле возникает в силу убедительности [ложных] представлений и людской молвы, следует спросить его, почему же удовольствие убедительно воспринимается как благо, а боль, – как зло. Равным образом, когда мы слышим, что победу на Олимпийских играх, славу, почет и воздвижение статуй победителям большинство считает благом, а поражение и бесславие, – злом, почему мы с готовностью соглашаемся? {...} Это мое рассуждение направлено против Хрисиппа и его последователей, которые ничего больше не знают ни о страстях, ни о том, что каждое смешение в теле порождает соответствующие себе аффективные движения (παθητικαὶ κινήσες) {...} Но Хрисипп не только сам не сказал ничего правильного, но и не оставил ни одному своему последователю

отправной точки исследования, поскольку выстроил свои рассуждения на ложном основании.

---

[1] Излагаемая здесь Галеном схема, конечно же, не стоическая: в ней явно присутствуют платонические мотивы. Возможно, Гален пересказывает учение Посидония, несколько переиначивая его на свой лад.

229 b. Цицерон. О законах I 47. Но нас приводят в замешательство разнообразие мнений и людские разногласия; поскольку же в чувственном восприятии все обстоит иначе, мы считаем чувства по природе достоверными. А то, что одному человеку представляется одним, другому — другим и всем всегда по-разному, мы называем кажимостью. А это совсем другая вещь. Ведь ни родители, ни кормилицы, ни учителя, ни поэты, ни сцена не могут исказить наших чувств; не сбивает их с толку и совокупное мнение толпы. А для душ готовятся всяческие ловушки либо со стороны тех, кого я только что упомянул, — взяв их нежными и неискушенными, они давят на них и выгибают их, как хотят, — либо со стороны того, что прочно присутствует в каждом чувстве, — наслаждения, которое похоже на благо, но есть мать всех зол. Соблазненные его привлекательностью не видят как следует, что такое природное благо, — поскольку оно не имеет этой притягательной сладости.

230. Цицерон. О законах I 31–32. Люди исключительно похожи друг на друга не только хорошими, но дурными чертами. Ведь все склонны к наслаждению, которое хотя и соблазняет на постыдное, но в какой-то мере похоже на природное благо. Легкость и сладость получаемого удовольствия побуждает ум ошибаться и считать его чем-то благотворным. Из-за подобного же незнания страшатся смерти как гибели природы и стремятся к жизни, поскольку она поддерживает нас в том состоянии, в каком мы родились. Боль считается величайшим злом, — и вследствие своей мучительности, и вследствие того, что кажется провозвестницей гибели нашей природы. **32.** И поскольку нравственное достоинство и слава, — вещи [внешне] подобные, тех, кому оказана честь по достоинству, мы считаем счастливыми, а тех, кто лишен славы, — несчастными. Невзгоды, радости, страсти, страхи рав-

но властны над душами всех людей. И пусть люди верят в разные вещи, но на этом основании нельзя заключать, что те, кто поклоняется как богам собаке и кошке, суеверны как-то иначе, чем другие народы.

231. Сенека. Письма к Луцилию 115,11–12. Родители привили нам преклонение перед золотом и серебром, и усвоенная в юном возрасте алчность все крепче укоренялась и росла вместе с нами. Да и весь народ, разноглася по поводу всего, един в одном: богатство уважают, его желают близким... **12.** А еще и в стихах поэтов... богатство воспевается как единственное достоинство и украшение нашей жизни.

232. Сенека. Письма к Луцилию 94,53. Ни одно слово не достигает наших ушей безвредно: вредят желающие нам блага, вредят проклинающие: ведь проклятия внушают нам ложный страх, а благие пожелания любящих учат плохому. Они отсылают нас на поиск далеких, ненадежных и превратных благ, тогда как мы могли бы найти счастье дома.

233. Ориген. Против Кельса III 69. Мы считаем, что все разумные души имеют одну и туже природу, и утверждаем, что ни одна из них не создана порочной творцом мироздания, но что люди в большинстве своем становятся порочными под воздействием воспитания, порчи и молвы (περιήχησις), так что в некоторых людях порок становится даже природой...

234. Гален. О соответствии душевных способностей телесным свойствам IV р. 816 К. Но я удивляюсь мнению стоиков, считающих, что хотя всем людям свойственно непреходящее рвение к добродетели, их способны сбить с пути истинного дурно живущие собратья.

Там же р. 818. Весьма глупы и те, кто утверждает, что нас сбивает с пути удовольствие, хотя оно действительно обладает большой привлекательностью, а страдание отталкивающе и мучительно.

235. Гален. О соответствии душевных способностей телесным свойствам IV р. 820 К. Главное количество зла входит в наши души отнюдь не извне (что утверждают стоики),

но преимущественно образуется в самих недостойных людях. А извне добавляется несравненно меньшее количество.

236. Климент Александрийский. Строматы I 17,83 p. 54,12 St.–Fr. Не будут справедливы награды и наказания, похвалы и порицания, если душа не обладает властью стремиться к чему-то и отвращаться от чего-то, а зло, таким образом, оказывается невольным {...} Поскольку в основе ошибок лежит выбор и влечение, в нас начинают преобладать ошибочные суждения, тождественные незнанию и невежеству; и если мы не желаем освободиться от него, [бог] нас подобающим образом наказывает. Например, лихорадкой мы страдаем тоже не по своей воле; но если кто заболевает ей по своей вине из-за невоздержности, того мы порицаем. Таким же образом обстоит дело и со злом, хотя бы невольным: никто ведь не выбирает зло как зло, – но, напротив, увлеченный сопутствующим злу удовольствием, считает его благом, достойным предпочтения.

5.4. Можно ли утратить добродетель

237. Диоген Лаэртий VII 127 [=] SVF I 568. Хрисипп полагает, что добродетель можно потерять, а Клеанф – что нельзя. Согласно Хрисиппу, она утрачивается из-за опьянения и меланхолии, согласно Клеанфу – неутрачиваема благодаря устойчивым постижениям.

238. Симпликий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля p. 401,34 Kalbfl. [Из негодного можно стать мудрецом] а обратного стоики не признают: по их словам, добродетель нельзя утратить.

Там же p. 402,19. К тому же, легко просто так заявить, что неутрачиваемость добродетели сама собой понятна. Ведь и Теофраст подробно высказался о ее превращении, и Аристотель считает, что неутрачиваемость несвойственна человеку. Ведь даже стоики признают, что во время душевной болезни, обморока, глубокого сна или после принятия лекарственных снадобий вместе с разумным сознанием (λογικὴ ἕξις) утрачивается и сама добродетель. Однако при этом она не замещается пороком, а теряет устойчивость и переходит в состояние, которое древние называют средним [неопределенным].

239. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 161,16 Bruns. Ведь если обладающий добродетелью человек может впасть в летаргию, душевное расстройство, умопомрачение или сумасшествие и в таких состояниях не способен действовать согласно добродетели, то добродетель сама по себе не достаточна для совершения соответствующих действий. Ведь как можно утверждать, что сумасшедший человек, которого приходится связывать и который нуждается в помощи друзей, тем не менее, действует разумно, — если не из желания настоять на своем? И если, по их мнению, добродетель одно из безразличного отвергает и отклоняет, а другое предпочитает и отбирает, то сама по себе она будет уже недостаточна для счастья. Ибо как может быть счастлив человек в тех состояниях, которые добродетель отвергает?

240. Климент Александрийский. Строматы IV 22, 139 p. 309,26 St.-Fr. И никогда он [гностик] не будет обладать добродетелью, которую можно утратить, ни в бодрствовании, ни во сне, ни вследствие некоего представления. Ведь ее состояние (ἕξις) никогда не изменится и не перестанет быть самим собой, — называть ли его знанием[1] или завершенным состоянием (διάθεσις). Ведь поскольку превратные представления никогда не проникнут в ведущее начало, оно останется неизменным и не воспримет чужеродные представления, так как даже во сне видит образы того, что происходило днем[2].

[1] В данном контексте γνῶσις для Климента есть добродетель.

[2] Пояснение Арнима к данному месту: «Даже если во сне уму мудреца являются видения, само ведущее начало не изменяется, поскольку не изменяются представления о вещах (ἔννοιαι). Следовательно, сохраняется и добродетель, которая есть определенное состояние ведущего начала».

241. Феогнет Комик. Фрг. 1 Kock [Видение, или Сребролюбец]. Человек, ты меня погубишь. Ты ведь, из Расписного/портика словечек наслушавшись, бредишь:/«Богатство человеку чуждо» — холод,/«Мудрость свойственна» — лед. «Никто никогда,/обретя ее, не погибал». О, горе мне, с каким философом свел меня демон.

242. Александр Афродисийский. О судьбе 29, p. 199,27 Bruns. И его [обладателя добродетели] состояние больше от него не зависит... Что же касается самих действий, которые он совершает, обладая данным состоянием, то в его власти и не совершать некоторые из них. Если и совершенно верно, что разумному человеку свойственно совершать действия на основе разума и разумности, то, во-первых, не обязательно такие-то и такие-то...

243. Плутарх. О противоречиях у стоиков 27, 1046 f–1047 a. Но в шестой книге «Этических исследований» Хрисипп говорит, что достойный человек не всегда поступает мужественно, а дурной трусливо, — при условии, что когда возникают определенные представления, первый придерживается своих суждений, а второй отклоняется от них[1]. И вероятно также, говорит он, что человек негодный не всегда бывает невоздержанным.

[1] Ср. SVF II 988; III 63–64; 229 a; 394; 473.

244. Филон Александрийский. О трезвении 34. [Неподвижное] положение (σχέσις) отличается от движения. Ведь первое, — это покой, а второе, — стремление; у последнего два вида, — пространственное перемещение и круговращение на одном и том же месте. Положению родственно состояние (ἕξις)[1], а движению, — действие. Вышесказанное станет лучше понятно с помощью подобающего примера. Зодчих, художников, земледельцев, музыкантов и представителей прочих занятий, даже если они пребывают в бездействии, не производя ничего соответствующего их умениям, все равно принято называть вышеперечисленными именами, — поскольку все они сохраняют опыт и знания в своих областях. Но когда строитель начинает обрабатывать кусок дерева {...} и каждый из прочих мастеров трудится согласно своим умениям, к прежним именам необходимо присоединяются и соответствующие обозначения их труда: строитель строит, художник рисует... Кому же подобают похвала и порицание? Не тем ли, кто действует и что-то делает? Действуя правильно, они заслуживают похвалу, а если допускают ошибку, то порицание.

Там же 38–41. То же самое рассуждение действительно и в

тех случаях, когда [предицируемым качеством] является неразумие или добродетель и порок вообще. Людей разумных, воздержанных, мужественных и справедливых душой множество..., но прекрасные [качества], свойственные их умонастроению, не могут в должной мере проявиться из-за бедности, безвестности или телесного недуга... **39.** И эти блага у них словно заключены в оковы или в темницу, между тем как у других они совершенно свободны... и они пользуются ими в полной мере, имея в своем распоряжении обильные средства для их проявления. **40.** Разумный человек может заниматься частными и общественными делами и в них проявлять свою сообразительность и благоразумие. Человек воздержный может получить нежданное богатство, способное соблазнить и довести до распущенности его обладателя, но будет управлять им прозорливо. Справедливый может обладать властью, позволяющей воздавать каждому по достоинству должным образом... **41.** Без этих действий добродетели тоже существуют, но только как нечто неподвижное и бездеятельное. [То же самое различие далее прилагается к порокам]

---

[1] См. SVF I 200 прим.

5.5. Добродетель едина у всех разумных существ

245. Цицерон. О законах I 25. Но у человека и у бога одна и та же добродетель, а все прочие существа лишены ее. А добродетель есть не что иное, как совершенная природа, достигшая вершины.

246. Плутарх. Об общих представлениях 33, 1076 а. Однако, по словам Хрисиппа, боги не имеют даже этого преимущества, ибо Зевс ничуть не более добродетелен, чем любой Дион, и оба они, Зевс и Дион, будучи мудрецами, оказывают друг другу взаимное расположение, когда представляется случай.

247. Александр Афродисийский. О судьбе 37, р. 211,13 Bruns. Никак нельзя утверждать, что у людей и богов одна и та же добродетель. Ведь просто неверно, когда говорят, что существа, столь отдаленные друг от друга по своей природе, обладают одинаковыми совершенствами и добродетелями.

И все их [т. е. Хрисиппа] рассуждения на этот счет совершенно бессмысленны.

248. Ориген. Против Кельса VI 48. И когда философы-стоики говорят, что у человека и бога одна добродетель и бог во всех отношениях счастлив ничуть не более, чем тот, кого они называют мудрецом среди людей, поскольку счастье у них равное, Кельс не смеется над этими словами...

249. Ориген. Против Кельса IV 29. У человека и у бога одна и та же добродетель.

250. Климент Александрийский. Строматы VII 14, 88 p. 63,10 St.–Fr. И мы не согласны с нечестивым утверждением стоиков, что у бога и человека одна и та же добродетель.

251. Фемистий. Речи 2, I p. 33 Sch. -D. = SVF I 564. И если кто-нибудь [из вас] скажет, что сравнивать царя с Аполлоном Пифийским – это лесть, то с вами не согласятся Хрисипп, Клеанф и все философское племя или хор из Пестрого Портика, словом, все, кто утверждает, что добродетель и истина одна и та же у человека и бога.

252. Прокл. Комментарий к «Тимею» Платона vol. I p. 351, 11 Diehl. А стоикам, которые заявляют что у богов и людей одна и та же добродетель, очень не хватает платонова благочестия и сократовой умеренности.

253. Лактанций. Божественные установления III 25. Если природа человеческая способна к мудрости, то и ремесленников, и крестьян, и женщин и вообще всех, кто имеет человеческий облик, нужно выучивать до мудрости, и племя мудрых будет состоять из людей всех языков, положений, полов и возрастов... Приблизительно так считали стоики, утверждавшие, что философией подобает заниматься и рабам, и женщинам, а также Эпикур, приглашавший к философии даже совершенно неграмотных.

254. Климент Александрийский. Строматы IV 8, 58 p. 275,8 St.–Fr. Мы признаем, что те, кто по родовой принадлежности имеет одну и ту же природу, те имеют одну и ту же

добродетель. Поскольку по принадлежности своей к роду человеческому женщины и мужчины обладают одной и той же природой, а не разной, то и добродетель у них одна и та же.

Там же 62 р. 277,1 St.–Fr. Женщинам так же подобает философствовать, как и мужчинам...

5.6. Различие между отдельными видами добродетели

255. Плутарх. О нравственной добродетели 2, 441 а [=] SVF I 201. К этому же, по-видимому, склоняется и Зенон Китийский[1], определяя разумность в делах воздаяния как справедливость, в принятии решений – как здравомыслие, в делах противоборства – как мужество. Сторонники Зенона считают, что в этих определениях Зенон называет разумностью знание. Хрисипп же[2], полагая, что в качественном отношении добродетель возникает на основе индивидуального качества (ἰδία ποιότης), разворошил, сам того не заметив, целый, говоря словам Платона [Менон 72 а], «рой добродетелей», необычных и незнакомых. Подобно тому, как человеку храброму присуща храбрость, кроткому – кротость, а справедливому – справедливость, так, по его мнению, человеку любезному присуща любезность, благородному – благородство, великому – величие. Хрисипп перечисляет в качестве добродетелей всевозможные «находчивости» «учтивости», «обходительности», наполняя философию нелепыми и не нужными ей словами.

---

[1] Перед этим Плутарх изложил мнение Аристона Хиосского (SVF I 375).

[2] Хрисипп написал специальное сочинение «О том, что добродетели – это качества» против Аристона Хиосского; о нем рассуждает Гален в нижеследующих фрагментах.

256. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона VII 2 р. 434, 30 De Lacy [=] SVF I 374. Аристон, полагая, что душе присуща одна главная способность, посредством которой мы рассуждаем, считал, что и добродетель души одна – а именно, знание добра и зла. Если, например, нужно выбрать добро и избежать зла, это знание он называет здравомыслием. Если же нужно сделать добро, а зла не делать – то разумностью. Если нужно чего-то не бояться, а чего-то, напротив, из-

бегать, — мужеством. А если нужно воздавать каждому по достоинству — справедливостью. Одним словом, душа, познающая добро и зло вне деятельности, — это мудрость и знание; а когда она обращается к действию в повседневной жизни, она получает несколько упомянутых выше имен и называется разумностью, здравомыслием, справедливостью и мужеством. Вот, примерно, каково мнение Аристона о добродетели души. А Хрисипп, не знаю зачем, пытается возразить Аристону, который точно придерживается исходной посылки, разделяемой самим Хрисиппом. Ведь если мы будем все хорошо знать и делать, наша жизнь в таком случае будет руководиться знанием; если же наше знание будет ложным, а дела — дурными, то она будет руководиться незнанием, — что признает и сам Хрисипп. Таким образом, будет одна добродетель, знание, и один порок, — незнание; порок ведь в одних случаях называют неведением, а в других недостатком знания. Ведь если некто страшится смерти, бедности или болезни как зла, хотя правильно относиться к ним спокойно, как к вещам безразличным, то он считает [их злом] по недостатку знания, не ведая об истинном, как сказали бы Аристон и Хрисипп, и обладает душевным пороком, именуемым трусостью. Подобным вещам, говорят они, противостоит добродетель мужества, а она есть знание того, чего следует и чего не следует опасаться, — то есть, знание благих и дурных вещей, которые действительно являются таковыми, а не представляются в силу ложного мнения, как бывает со здоровьем, богатством, болезнью и бедностью. Эти последние, говорят они, не являются ни благом, ни злом, но все безразличны. Если, далее, некто считает приятное благом, а неприятное злом, и вследствие этого мнения одно выбирает, а другого избегает, значит, он не ведает о сущности блага и поэтому — распущенный человек. Ведь поскольку во всех действиях мы избираем то, что нам представляется благом, и избегаем того, что представляется злом, и поскольку от природы имеет влечения к тому и другому, философия, разъясняя нам, что такое истинное благо и зло, делает нас недоступными ошибке. Но Хрисипп, словно логик-любитель, почему-то обращает внимание на различие слов, а не на обозначаемые ими вещи. Он считает, что эти слова, — «подлежащее избранию» (αἱρετέον), «подлежащее исполнению» (ποιητέον), «подлежащее осмотрительному отношению» (θαρρητέον) и «благо», — обознача-

ют разные вещи. Но они не разные, ибо во всех присутствует одно и то же, что обозначается словом «благо» {...} Все эти слова обозначают благо и зло, как говорит и сам Хрисипп, — если действительно только само благо подлежит избранию, исполнению и осмотрительному отношению. Поэтому знание благих вещей, выражаемое в различных материях или действиях, приобретает много названий, каждое их которых образуется в связи со свойствами материи или действия {...} Так и в сочинении «О различии добродетелей» Хрисипп отходит от научных и доказательных посылок (ἐπιστημονικὰ καὶ ἀποδεικτικὰ λήμματα) и путается в трех оставшихся видах, а в сочинении «О том, что добродетели — это качества» он больше пользуется научными посылками, которые действительно опровергают мнение Аристона, но не согласуются с позицией самого Хрисиппа.

257. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона V 5 р. 328, 24 De Lacy. С этим рассуждением [о страстях] вполне согласуется и рассуждение о добродетелях, которое само по себе тоже содержит двойную ошибку, — являются ли добродетели знаниями, или же они представляют собой силы [способности]. Несомненно, что добродетели неразумных частей души тоже неразумны, и только добродетель разумной части разумна. Поэтому разумно предположить, что добродетели первых представляют собой силы, а знание является добродетелью исключительно разумной части. Но Хрисипп совершает крупную ошибку, и не потому, что не признает ни одну добродетель силой (это не слишком серьезное упущение, и по этому поводу я не стану возражать), а потому, что, объявив поначалу знания и добродетели множественными, он утверждал, что способность души едина. Ведь невозможно, чтобы единая способность имела много добродетелей, так как невозможно, чтобы одна вещь имела много состояний совершенства. Все сущие вещи имеют только одно состояние совершенства, и добродетель, как он сам признает, есть совершенство природы каждой. Гораздо лучше позиция Аристона Хиосского, который считал, что добродетель души не множественна, а едина и представляет собой знание добра и зла. И в учении о страстях он не противоречил собственным посылкам, как Хрисипп.

258. Плутарх. О противоречиях у стоиков 7, 1034 d. Не только Зенон явно противоречит себе в этом вопросе [о том, одна добродетель или их много], но и Хрисипп, который упрекает Аристона за то, что тот считал добродетель единой, а разновидности, – ее ситуативными проявлениями (σχέσεις), – и вместе с тем защищает Зенона, который именно так и определял отдельные добродетели.

259. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона VII 1 p. 430,7 De Lacy. Мы расширили наше рассуждение опровержением не только их доводов по поводу ведущего начала души, но и того, что написано у Хрисиппа о страстях души, – в трех теоретических сочинениях и одном терапевтическом, – и одновременно показали, как он противоречит сам себе. Также мы упомянули труды Посидония, в которых он одобряет древнее учение и опровергает ошибочные утверждения Хрисиппа о страстях души и различии добродетелей. Ведь как страсти души устраняются, если она представляет собой нечто только разумное и в ней нет вожделеющего и пылкого начал, так устраняются и все добродетели, кроме разумности. Если кто захочет изучить и подробно разобрать то, что Хрисипп написал в четырех книгах сочинения «О различии добродетелей» и то, что он написал в единственной книге, где, опровергая мнение Аристона, утверждает, что добродетели – это качества, – тогда понадобятся не одна или две, а три или четыре книги. Здесь же хватит одного краткого научного рассуждения, обвиняющего Хрисиппа в том, что он не чтит истину и недопустимо много разглагольствует. Однако люди, не знакомые с методом научного доказательства (ἀποδεικτικὴ μέθοδος) и не понимающие его сути, обращают внимание только на размер и количество написанных Хрисиппом книг и думают, что в них все правильно. Сказанное в них в основном и вправду верно, особенно то, что содержится в книге, где он показывает, что добродетели, – это качества. Но если тот, кто считает, что душа обладает единственной способностью, то есть, разумной и выносящей суждения (λογικὴ καὶ κριτική), отрицая существование в ней вожделеющего и пылкого начал (а так и поступил Хрисипп), противоречит сказанному в упомянутой книге, это следует поставить ему в упрек. Никто не станет осуждать его за то, что он справедливо опроверг взгляды Аристона написанным в этой

книге. Ведь Аристон считает, что единая добродетель может выступать под многими именами сообразно внешним обстоятельствам ее проявления (κατὰ τὴν πρός τι σχέσιν). Хрисипп же показывает, что множественность добродетелей и пороков объясняется не обстоятельственными отношениями, а свойственными добродетелям сущностными качественными особенностями (ἐν ταῖς οἰκείαις οὐσίαις... κατὰ τὰς ποιότητας), как это утверждали в древности. Именно этот взгляд Хрисипп изложил, в слегка измененном виде и другими словами, в книге «О том, что добродетели — эта качества», но использовал в ней доводы, мало подходящие для человека, который признавал только разумную часть души и отрицал существование аффективной части. И можно ли винить меня в чрезмерном затягивании рассуждения, если теперь я должен показать, что Хрисипп убедительно опровергает мнение Аристона с помощью аргументов другой школы?

260. Гален. Комментарий к соч. Гиппократа «О соках» II vol. XVI p. 303 K. [После высказываний в пользу трехчастного деления души у Платона] Некоторые утверждают, что сущность души едина, а добродетель, по их словам, — это совершенство природы каждого. Но если добродетель действительно является чем-то подобным, то она должна быть единой, поскольку и совершенство есть нечто единое. И поэтому необходимо считать добродетелью знание, присущее разумной части души. А если в наших душах присутствует только это единственное, разумное начало, нет нужды выискивать многочисленные добродетели.

261. Диоген Лаэртий VII 92 [=] SVF I 565; SVF III Антипатр фрг. 60. Согласно Панэтию [108 Van Straaten], добродетелей две... согласно сторонникам Посидония, — четыре, а сторонники Клеанфа, Хрисиппа и Антипатра утверждают, что добродетелей еще больше.

5.7. Отдельные добродетели

262. Стобей. Эклоги II 7, 5 b p. 59,4 W. Разумность — это знание того, что следует и чего не следует делать, а также знание того, что не относится ни к тому, ни к другому, или знание блага, зла и безразличного, свойственное существу,

общественному по природе (такое же [добавление] они предписывают подразумевать при [определении] прочих добродетелей). Здравомыслие — знание того, что следует избирать, чего избегать, и того, что не относится ни к тому, ни к другому. Справедливость — знание того, как воздавать каждому по заслугам. Мужество — знание того, чего нужно и не нужно страшиться, а также того, что не относится ни к тому, ни к другому. Неразумие — [незнание] блага, зла и безразличного, или незнание того, что следует и чего не следует делать, а также того, что не относится ни к тому, ни к другому. Распущенность (ἀκολασία) — незнание того, что следует избирать, чего избегать, и того, что не относится ни к тому, ни к другому. [Несправедливость — незнание того, как воздавать каждому по заслугам]. Трусость — незнание того, чего нужно и не нужно страшиться, а также того, что не относится ни к тому, ни к другому. Подобным же образом они определяют и прочие добродетели и пороки, следуя вышеприведенным [примерам]. В общем же смысле добродетель, по их словам, — это завершенное устойчивое состояние (διάθεσις) души, согласное с собой на протяжении всей жизни.

263. Филон Александрийский. Аллегории законов I 63. Этими реками [Быт. 2, 10–14] он хочет обозначить отдельные добродетели, которых четыре: разумность, здравомыслие, мужество и справедливость.

Там же 65. Разумность определяет границы того, что нужно делать, мужество — того, что нужно переносить, здравомыслие — того, что нужно избирать, а справедливость — того, что нужно воздавать.

Там же 67. А к сфере разумности (κατὰ δὲ τὸν τόπον τῆς φρονήσεως) относятся два [состояния] — «разумный» и «осуществляющий разумность» (ὅ τε φρόνιμος καὶ ὁ φρονῶν). [ниже, **79** приводится почти та же самая фраза с дополнением:] первое [состояние] существует в силу разумности [как таковой], второе — в силу ее существования.

Там же 68. [Мужество —] знание того, что нужно и что не нужно переносить, и того, что не относится ни к первому, ни ко второму.

Там же 87. Дело справедливости — воздавать по заслугам, и она принадлежит не обвинителю и не защитнику, а судье. И подобно тому, как судья, не имея намерения никого под-

чинять, ни с кем бороться или враждовать, судит по совести и выносит справедливое решение, так и справедливость, не будучи ни чьим противником, в каждом деле воздает по заслугам.

264. Стобей. Эклоги II 7, 5 b 2 p. 60,9 W. Из добродетелей одни являются главными, а другие – подчиненными этим главным. Главных добродетелей четыре: это разумность, здравомыслие, мужество и справедливость. Разумность проявляется в области надлежащих действиях, здравомыслие – в области человеческих влечений, мужество – в области перенесения невзгод, справедливость – в области воздаяния. Среди подчиненных этим главным одни подчинены разумности, другие – здравомыслию, третьи – мужеству, четвертые – справедливости. Разумности подчинены благоразумие (εὐβουλία), рассудительность (εὐλογιστία), сообразительность (ἀγχίνοια), осмотрительность (νουέχεια), [проницательность (εὐστοχία)][1], изобретательность (εὐμηχανία). Здравомыслию подчинены собранность (εὐταξία), благопристойность (κοσμιότης), стыдливость (αἰδημοσύνη), воздержность (ἐγκράτεια). Мужеству самообладание (καρτερία), отвага (θαρραλεότης), величие душа (μεγαλοψυχία), твердость духа (εὐψυχία), трудолюбие (φιλοπονία). Справедливости – благочестие (εὐσέβεια), добросердечие (χρηστότης), забота об общем благе (εὐκοινωνησία), справедливое обхождение (εὐσυναλλαξία). Благоразумие, по их словам, – это знание того, что и как делать, чтобы быть полезным. Рассудительность – знание, способное взвесить и учесть происходящее и свершившееся. Сообразительность – знание, способное немедленно определить, что надлежит делать. Осмотрительность – знание [того, что хуже, а что лучше. Проницательность – знание][2] того, как добиться цели в каждом случае. Изобретательность – знание того, как найти выход из положения. Собранность – знание того, когда нужно что-то сделать, что после чего и каков вообще порядок дел. Благопристойность – [знание][3] движений подобающих и неподобающих. Стыдливость – знание, предохраняющее от справедливого порицания. Воздержность – знание, позволяющее не нарушать того, что представляется установлениями верного разума. Самообладание – знание, позволяющее сохранять верные суждения. Отвага – знание, благодаря которому мы

уверены, что не поддадимся никакому страху. Величие души – знание, позволяющее стать выше того, что приключается как с достойными, так и с дурными людьми. Твердость духа – знание души, считающей себя неодолимой. Трудолюбие – знание, позволяющее осуществлять намеченное, не останавливаясь перед трудностями. Благочестие – знание того, как почитать богов. Добросердечие – знание того, как действовать на чье-либо благо. Забота об общем благе – знание о равенстве в обществе. Справедливое обхождение – знание того, как обходиться с ближними, не вызывая упреков. Цель всех этих добродетелей, – жизнь, следующая природе. Но каждая из них своими средствами приводит человека к этому. Ведь от природы существуют побуждения к нахождению надлежащего, к благоупорядочению страстей, к стойкости и справедливому воздаянию. И каждая добродетель, выполняя согласно с прочими свое особое дело, достигает того, что человек живет, следуя природе.

[1-3] Конъектуры Ваксмута.

265. Диоген Лаэртий VII 92–93. Из добродетелей одни являются главными, а другие – подчиненными им. К главным относятся следующие: разумность, мужество, справедливость, здравомыслие. Их разновидностями являются величие души, воздержность, самообладание, сообразительность, благоразумие. Разумность – это знание блага, зла и безразличного, мужество – знание того, что выбрать, чего остеречься, и того, что не является ни тем, ни другим <...> **93.** Величие души – знание или настрой (ἕξις), позволяющие возвыситься над тем, что одинаково выпадает как достойным, так и дурным. Воздержность – твердый настрой (διάθεσις), позволяющий не нарушать установления верного разума, или настрой, недоступный никаким наслаждениям. Сообразительность – настрой, позволяющий немедленно определить, что надлежит делать. Благоразумие – знание, позволяющее усмотреть, что и как делать, чтобы быть полезным. Подобным же образом среди пороков одни являются главными, а другие – подчиненными. Неразумие, трусость, несправедливость, распущенность, главные, а невоздержность, тяжелодумие, неблагоразумие, – подчиненные им. И пороки являются незнанием того, знанием чего являются добродетели.

266. Андроник Родосский. О страстях II 2. Разумность – знание блага, зла и безразличного. Здравомыслие – знание того, что избирать, что отвергать, и того, что не относится ни к тому, ни к другому.. Справедливость – настрой, позволяющий воздавать каждому по заслугам. Мужество – знание того, чего следует и чего не следует страшиться, и того, что не относится ни к тому, ни к другому.

267. Андроник Родосский. О страстях II 4. Благоразумие знание полезного. Сообразительность умение тут же отыскать надлежащее. Предвидение (πρόνοια) – настрой, позволяющий приспособиться к будущему так, чтобы действовать, как нужно. Царская власть (βασιλική [τέχνη]) – умение править многими, не отдавая никому отчета. Стратегия – теоретический и практический настрой на то, что полезно для войска. Политика – теоретический [и практический настрой][1] на то, что полезно для государства. Экономика – теоретический [и практический][2] настрой на то, что полезно для хозяйства. Диалектика – знание того, как правильно рассуждать. Риторика – знание того, как правильно говорить. Физика – знание того, что относится к природе[3].

[1, 2] Конъектуры Шухардта.
[3] Ср. ниже, фрг. 281–282; *Диоген Лаэртий* VII 92.

268. Андроник Родосский. О страстях II 8. Согласно Хрисиппу, разумность – знание того, что нужно делать, и что – нет. Неразумие – незнание вышеупомянутого, а неразумные, – те, кто не имеет знания и ложно судит об этих вещах. Иначе говоря, неразумие, – незнание того, что нужно делать, а что – нет. Разумности подчинены благоразумие, рассудительность, сообразительность, осмотрительность, проницательность, изобретательность. Рассудительность – знание, способное учесть происходящее и свершившееся. Сообразительность – знание, способное немедленно определить, что надлежит делать. Осмотрительность – знание того, что хуже, а что лучше. Проницательность – знание того, как добиться цели в каждом случае. Изобретательность – знание того, как найти выход из положения.

269. Андроник Родосский. О страстях II 8. Согласно Хрисиппу, мужеству подчинены самообладание, отвага, величие душа, твердость духа, трудолюбие. Самообладание — знание, прочно придерживающееся правильных суждений. Отвага — знание, благодаря которому мы уверены, что не попадем в беду. Величие души — знание, позволяющее стать выше того, что приключается как с достойными, так и с дурными людьми. Твердость духа — знание души, считающей себя неодолимой. Трудолюбие — знание, обращенное на выполнение задуманного и не иссякающее под воздействием труда.

270. Андроник Родосский. О страстях II 5. Твердость духа — прочный настрой (εὐτονία) души на совершение ее собственных дел. Решительность (λῆμα) — настрой, который, будучи обретен, позволяет предпринять то, что следует, и твердо держаться того, что выбирает разум. Величие души — настрой, позволяющий возвыситься над тем, что одинаково выпадает как достойным, так и дурным. Мужественность (ἀῤῥενότης) — настрой, позволяющий самостоятельно преодолевать трудности, связанные с добродетельными действиями. Самообладание — знание того, чего следует [и чего не следует][1] придерживаться, и того, что не является ни тем, ни другим. Величие (μεγαλοπρέπεια) — настрой, возвеличивающий тех, кто им обладает, и дающий им возвышенный образ мыслей.

---

[1] Конъектура Шухардта.

271. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на кн. Бытия IV 136 (p. 348 Aucher)[1]. Названия служанок стойкости (perseverantia) таковы: неколебимость, твердость в принятом решении и отсутствие склонности принять противоположное, отсутствие сожаления, неуклонность, постоянство, устойчивость, непобедимость, правота и все тому подобное, что указывает на неизменную стойкость.

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

272. Андроник Родосский. О страстях II 6. Строгость (αὐστηρία) — настрой, не позволяющий предлагать другим соучастие в удовольствиях и принимать такие предложения от

других. Воздерность – настрой, неподвластный наслаждениям. Умеренность (εὐτέλεα) – настрой, позволяющий не выделяться большими расходами и дорогими вещами. Простота (λιτότης) – настрой, позволяющий довольствоваться тем, что имеется. Благопристойность – знание подобающего в движениях и положениях. Собранность – умение располагать дела в должном порядке либо с помощью постоянства в делах, либо с помощью знания об их порядке. Самодостаточность (αὐτάρκεια) – настрой, позволяющий довольствоваться необходимым и само собой доставляющий то, что потребно для жизни.

273. Андроник Родосский. О страстях II 7. Щедрость (ἐλευθεριότης) – настрой, свойственный тем, кто ведет себя одинаково – и отдавая, и получая. Добросердечие – настрой, позволяющий делать добро по собственному побуждению. Судебное умение (δικαστική) – знание того, как судить, а также наказаний и провинностей. Честность (εὐγνωμοσύνη) – добровольная справедливость. Благочестие – знание того, как почитать богов. Умение быть благодарным (εὐχαριστία) – знание того, кого и когда благодарить, а также как и от кого принимать благодарность. Набожность (ὁσιότης) – знание, которое позволяет верующим блюсти божественную справедливость. Справедливое обхождение – настрой, позволяющий сохранять справедливость в общении. Законодательное умение (νομοθετική) – знание государственных установлений, относящихся к общественной жизни.

274. Секст Эмпирик. Против ученых IX 153. [Карнеад пользуется стоическими определениями отдельных добродетелей] Воздержность – устойчивое состояние, позволяющее не преступать того, что установлено согласно верному разуму, или добродетель, делающая нас выше того, от чего, кажется, невозможно воздержаться. Воздержность, говорят они, проявляет не тот, кто не дотрагивается до полумертвой старухи[1], а тот, кто имеет возможность получить удовольствие с Лаидой, Фриной[2] или подобной им [красавицей], но отказывается от этого. А самообладание – это знание того, что следует выдерживать, а что не требует выдержки, или добродетель, делающая нас выше того, к чему, кажется, нельзя не склониться.

Там же 158. Если оно [божество] имеет мужество, то имеет знание того, чего нужно или не нужно страшиться, а также безразличного к этому.

Там же 161. Если имеет величии души, то имеет знание, позволяющее быть выше превратностей.

Там же 162. Если имеет разумность, то имеет знание блага, зла и безразличного.

Там же 167. Если, далее, божество добродетельно во всех отношениях и обладает разумностью, то обладает и благоразумием, поскольку благоразумие – это разумность в том, что касается предметов решения (βουλευτά).

Там же 174. Здравомыслие – это настрой, сохраняющий решения разумности при выборе и избегании.

---

[1] Ср. выше, фрг. 211 сл.

[2] Имена греческих гетер, ставшие нарицательными.

275. Климент Александрийский. Строматы II 18,79 р. 154, 17 St.–Fr. Мужество они определяют как знание того, чего нужно или не нужно страшиться, а также безразличного к этому. Здравомыслие – это настрой, сохраняющий решения разумности при выборе и избегании. А мужеству сопутствует выдержка, которую они называют самообладанием, – знанием того, что нужно выдерживать, а что этого не стоит. Величие души – это знание, позволяющее быть выше превратностей. А здравомыслию близка предусмотрительность (εὐλάβεια), поскольку она является благоразумным уклонением [от зла] {...} Всякий, кто обладает одной добродетелью, обладает всеми благодаря их взаимоследованию (ἀντακολουθία). Так, например, воздержность, – устойчивый настрой, позволяющий не преступать того, что, как представляется, установлено в согласии с верным разумом. А воздерживается тот, кто обуздывает страсти, противные верному разуму, или [можно сказать,] обуздывает себя, чтобы не поддаваться страстям вопреки верному разуму.

276. Климент Александрийский. Педагог II 12 р. 233, 22 St. Достаточная возможность (ἱκανότης) – настрой, достигающий намеченного без ошибок и ущерба... Самодостаточность – настрой, позволяющий довольствоваться необходи-

мым и сам по себе доставляющий то, что приводит к блаженной жизни.

Там же III 11 р. 268,7. Нравственная опрятность (καθαριότης) — настрой, позволяющий вести чистый и свободный от постыдного образ жизни. Простота (ἀφέλιεα) — настрой, отвергающий излишества.

Там же р. 268,14. Умеренность (εὐκολία) — настрой, отвергающий излишества и склоняющий довольствоваться необходимым для благоразумно здоровой и блаженной жизни.

Там же III 12, р. 283,13. Собранность... — устойчивая способность (δύναμις) правильно распределять по порядку предстоящие дела, по своему достоинству непревзойденная.

277. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на кн. Бытия II 112 р. 541 Aucher[1]. Каждой из четырех добродетелей присущ один из следующих трех элементов: то, что обладает (habitudo), то, что подлежит обладанию (habendum), и само обладание (habere). Это относится и к чувственному восприятию, например: зрение, видимое, видеть или слух, слышимое, слышать. Точно также существуют знание, знаемое, знать и воздержность, предмет воздержности и акт воздержания. Затем, мужество, предмет приложения мужества и акт мужества, — то есть, как говорят, храбрый поступок. И так же предмет приложения справедливости, справедливое и обладание справедливостью, — что называют справедливым поступком.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

278. Стобей. Эклоги II 7, 5 b 4 р. 62,15 W. Они говорят, что перечисленные четыре добродетели — это совершенные виды, которые относятся к жизни и состоят из теоретических знаний (ἐκ θεωρημάτων), а прочие [разновидности] вытекают из них, будучи не искусствами, но некими способностями, происходящими из упражнения, как, например, здоровье души, ее неповрежденность, сила и красота. Подобно тому, как телесное здоровье является следствием упорядоченности присутствующих в теле теплого, холодного, сухого и влажного, так и здоровье души зависит от соразмерности присутствующих в ней мнений. И как сила тела состоит в доступном для него напряжении мышц, так и сила души состо-

ит в доступном для нее напряжении [способности] выносить суждения и совершать или не совершать действия. И, далее, как красота тела состоит в соразмерности составляющих его членов между собой и по отношению к целому, так и красота души состоит в соразмерности разума и его частей в отношении к душе как целому и друг к другу.

279. Цицерон. Тускуланские беседы IV 30–31. И в хорошем, и в дурном отношении тело представляет собой подобие души. Для тела значимы здоровье, красота, сила, крепость, быстрота. То же значимо и для души. И как телесное здоровье заключается в надлежащем соотношении и взаимной согласованности частей, из которых мы состоим, так же говорится о здоровье души, когда ее суждения и мнения согласны между собой... **31.** И как если телу присуща ладная форма членов в сочетании с приятным цветом, это называется красотой, так же присущая душе равномерность и устойчивость мнений и суждений в сочетании с крепостью и устойчивостью... называется красотой. Равным образом, по аналогии с силами, мышцами и возможностями тела и силы души обозначают подобным же образом и подобными же словами. Быстротой, скажем, называют стремительность тела, и это же свойство ставится в похвалу душе, поскольку она может за краткое время обратиться к множеству вещей.

280. Стобей. Эклоги II 7, 5 b 5 p. 63,6 W. Все добродетели, которые представляют собой знания и искусства, имеют общие теоретические основы (θεωρήματα) и как уже говорилось, одну и ту же конечную цель. Поэтому они неотделимы друг от друга. Тот, кто имеет хоть одну, имеет все, и тот, кто поступает в соответствии хотя бы с одной, поступает в соответствии со всеми. Отличаются они друг от друга по своим главным задачам. Основная задача разумности — понимать и совершать то, что следует делать, а вторая — установить, что следует воздавать, [что избирать и что выдерживать][1], — для того, чтобы безошибочно совершать то, что следует. Главная задача здравомыслия — сохранять взвешенность влечений и выработать представление о них и, во-вторых, установить, что относится к компетенции других добродетелей, — дабы безошибочно обращаться с влечения-

ми. Равным образом, мужество прежде всего устанавливает, что следует выдерживать, а затем то, что относится к другим добродетелям. И справедливость сначала выясняет, что значит воздавать каждому по заслугам, а потом уже все прочее. Ведь все добродетели рассматривают предметы, как относящиеся к ним всем, так и относящиеся к каждой отдельной добродетели. Как говорил Панэтий, совокупное действие добродетелей напоминает стрельбу многих лучников по одной мишени, на которой нарисованы линии разного цвета. И хотя каждый будет стремиться попасть в цель, один попадет в белую линию, другой – в черную, третий – еще в какую-нибудь. И подобно тому, как для лучников главная цель, – попасть в мишень, и один добивается этого одним способом, другой, – другим, точно так же все добродетели ставят своей целью счастье, то есть, жизнь согласно с природой, но достигают ее разными способами.

---

[1] Конъектура Узенера.

281. Цицерон. О пределах добра и зла III 72. К тем добродетелям, по поводу которых существуют разногласия, они относят еще диалектику и физику и обе называют именем добродетели. Первую – поскольку она объясняет нам, как не соглашаться с ложным и не увлекаться обманчивой вероятностью, – дабы мы могли тверди придерживаться того, что усвоили о благе и зле. Ведь без этой науки, как они считают, всякий может отклониться от истины и совершить ошибку. И она правильно называется добродетелью, поскольку устраняет опрометчивость и незнание, которые в любом случае нехороши.

282. Цицерон. О пределах добра и зла III 73. Физике тоже не без причины оказана такая честь [т. е. именование добродетелью], ибо тот, кто намерен жить согласно с природой, должен исходить из устройства всего мира и его управления. Равным образом, никто не может верно судить о благе и зле, если не познал всю суть природы и жизни богов и не знает, согласуется ли человеческая природа со всеобщей. И без помощи физики никто не может уяснить, насколько верны (а они исключительно верны) старинные поучения мудрецов, предписывающие «сообразовываться с обстоя-

тельствами», «следовать богу», «познавать себя» и «ничего слишком». Кроме того, только это знание может объяснить, каково значение природы для соблюдения справедливости, для поддержания дружбы и прочих привязанностей. И без объяснения природы невозможно понять, в чем заключается благочестивое отношение к богам и какая подобает им благодарность.

283. Александр Афродисийский. О судьбе 36 p. 211,17 Bruns. [Главная] добродетель человека – разумность и состоит она, по их словам, в знании того, что следует делать, а чего не следует.

284. Секст Эмпирик. Против ученых VII 158. По стоикам, счастье достигается благодаря разумности. Разумность реализуется в нравственных действиях (κατορθώματα), а нравственное действие – то, которое по завершении имеет благоразумное обоснование (εὔλογος ἀπολογία) [1].

---

[1] Ошибочно: это определение относится не к подлинно-нравственным действиям, а только к «надлежащим».

285. Цицерон. Тускуланские беседы IV 53 [=] SVF I 628. Мужество есть «расположение души в повиновении высшему началу при перенесении невзгод», или «устойчивое сохранение суждения для перенесения и отвращения тех вещей, которые представляются ужасными», или «знание вещей страшных, нестрашных и просто безразличных, сохраняющее устойчивое суждение об этих вещах», или короче, как определяет Хрисипп... – ибо вышеперечисленные определения принадлежат Сферу, человеку особенно искусному в определениях, как считают стоики. Все эти определения похожи друг на друга и только в разной степени выражают общее понятие. Так как же определяет Хрисипп? «Мужество, – говорит он, – это знание того, что нужно выдержать, или такой настрой души, который в терпении и выдержке без страха повинуется высшему закону».

286. Филон Александрийский. Об отдельных заповедях IV 145. Что мужество – это добродетель, проявляемая по отношению к вещам ужасным, понимают все, кто не совсем уж

необразован и невежествен. А если бы они хоть слегка продвинулись в образовании, [то поняли бы, что мужество, это] знание того, что нужно выдерживать.

287. Схолии к «Илиаде» (V 2). Согласно философам-стоикам, отвага — это непоколебимая уверенность в себе, позволяющая никогда не сталкиваться с чем-либо страшным, а согласно перипатетикам, — твердая надежда никогда не встретить что-либо страшное...

288. Плутарх. О противоречиях у стоиков 16, 1041 b. [из сочинения «Против Платона о справедливости»] Поскольку Платон сказал, что несправедливость, будучи разладом[1] и смятением души, не утрачивает своей силы в тех, кто питает ее, но ставит дурного человека в раздор с самим собой, бьет и волнует, Хрисипп возражает ему: «Говорить, что можно причинять несправедливость самому себе, нелепо, ибо несправедливость мыслима по отношению к другому, но не к самому себе» [следует фрг. 289].

Там же 1041 с. В книгах против Платона он вот что сказал о несправедливости как о понятии, применяемом не к самому себе, а к другому: «Поскольку люди, взятые сами по себе (κατ' ἰδίαν), [не является несправедливыми, а][2] люди несправедливые не состоят из нескольких людей, противоречащих друг другу, несправедливость во всяком случае следует понимать как то, что возникает при наличии нескольких людей, так настроенных друг против друга, а для отдельно взятого человека такое состояние невозможно, если он не находится в определенных отношениях к другим»[3].

---

[1] διαφορά Cherniss; διαφθορά Arnim. Ср. Государство 351 d–352 a.

[2] По конъектуре Чернисса κατ' ἰδίαν [ἄδικοι οὔκ εἰσιν οὐδὲ οἱ] ἄδικοι

[3] Ср. Аристотель. Никомахова этика V 15, 1138 a 19–20.

289. Плутарх. О противоречиях у стоиков 16, 1041 с. Однако, забыв это, он потом в сочинении «Рассуждения о справедливости» приводит следующее соображение: «Тот, — говорит он, — кто совершает несправедливость, совершает ее в первую очередь против себя и против себя поступает всякий раз, как причиняет несправедливость другому, сам для себя

становясь причиной преступления и незаслуженно причиняя себе вред».

Там же 1041 d. Однако в том же сочинении он приводит вот какие доводы в пользу того, что человек несправедливый творит несправедливость и самому себе: «Закон запрещает человеку становиться причиной его нарушения, а причинять несправедливость значит нарушать закон. Поэтому, тот, кто сам собой становится виновником несправедливости, преступает закон в отношении самого же себя. Но и тот, кто нарушает закон по отношению к другому, тоже совершает несправедливость. Таким образом, причиняющий несправедливость кому бы то ни было причиняет ее и самому себе». И еще: «Дурное действие есть причинение вреда, и каждый совершающий такое действие поступает дурно по отношению к самому себе. Поэтому каждый дурно поступающий незаслуженно наносит вред самому себе, а значит, и причиняет себе несправедливость». И еще сверх того: «Тот, кто претерпевает вред со стороны другого, причиняет вред самому себе и причиняет его незаслуженно. А это значит причинить несправедливость. Таким образом, тот, кто терпит несправедливость со стороны кого бы то ни было, причиняет ее самому себе»[1].

---

[1] Смысл, вероятно, в следующем: если мудрый, т. е. идеально-нравственный, человек недоступен для несправедливости и вреда (см. ниже, фрг. 567 сл.), — поскольку считает их вещами безразличными и стоит выше них, — следовательно, человек, которому можно причинить вред, сам виноват в том, что претерпевает его и тем самым себе вредит, — поскольку доступен для вреда, т. е. не достиг нравственного совершенства.

290. Сенека. О снисходительности II 3. Снисходительность — это умеренность души в допустимой мере отмщении, или мягкость вышестоящего по отношению к нижестоящему при назначении наказания. Надежнее, конечно, дать несколько определений, чтобы не ограничивать охват предмета только одним и чтобы, так сказать, не лишить смысла саму постановку вопроса. Поэтому можно сказать еще так: это склонность души к мягкости при осуществлении наказаний. Это определение может вызвать возражения, хотя оно ближе всего к истине: ведь если мы

скажем, что снисходительность – это некая умеренность в воздаянии, в некоторой степени смягчающая заслуженные и справедливые наказания, то нам возразят, что ни одна добродетель никому не воздает меньше, чем ему положено.

291. Иероним. Комментарий на Послание к Галатам III 5 (к ст. 22). Стоики дают [этой добродетели] следующее определение: добросердечие[1] – это предрасположенность к оказанию благодеяния. От добросердечия немногим отличается доброта... и ее последователи Зенона определяют так. доброта есть добродетель, приносящая пользу, либо: добродетель, из которой проистекает польза, либо: добродетель самодостаточная, либо: состояние, служащее источником полезности.

[1] benignitas = χρηστότης.

292. Климент Александрийский. Строматы II 9,41, p. 134, 19 St.–Fr.. Любовь (ἀγάπη) – это взаимное согласие относительно того, что относится к разуму, жизни и обычаям. Или, кратко говоря, общность жизни (κοινωνία βίου). Или же – усердие в дружеской любви и сохранении дружбы с помощью верного разума в отношениях с друзьями... Любви подобно гостеприимство, которое есть искусство обращения с гостями. Человеколюбие (φιλανθρωπία) – сердечное отношение к людям. Заботливое отношение (φιλοστοργία) – искусство приязни к друзьям и близким. Приязнь (στέρξις) – поддержание благоволения или любви. Взаиморасположение (ἀγάπησις) – всецелое приятие... благодаря единомыслию, которое есть знание общих благ.

293. Климент Александрийский. Педагог I 13 p. 150,27 St. Добродетель – это устойчивое состояние души, согласованное с разумом во всех жизненных обстоятельствах, а философия – упражнение в верности разума.

Там же p. 151,20. [Добродетельное] действие – деятельность разумной души на основе здравого суждения и стремления к истине, совершаемая посредством согласного и содействующего тела. Надлежащее – согласованное в жизни. А [добродетельная] жизнь – упорядоченная совокупность

(σύστημα) разумных действий, то есть неуклонное совершение того, что предписывает разум.

294. Стобей. Эклоги II 7,5 b 11 р. 67,5 W. Что касается любви к музыке, грамоте, конному искусству или искусству разведения собак и вообще всех прочих так называемых общеобразовательных искусств, то они называют их склонностями (ἐπιτηδεύματα), а не знаниями. Эти умения они оставляют только на долю нравственно-достойных состояний и, соответственно, утверждают, что любителем музыки или словесности может быть только мудрец, и то же самое относится ко всем прочим умениям. А что касается самой склонности, то они определяют его так: «путь, который через искусство или его часть ведет к добродетельным вещам».

5.8. Взаимоследование добродетелей

295. Диоген Лаэртий VII 125–126 [=] SVF III Аполлодор фрг. 15. Они говорят, что все добродетели следуют друг из друга, и кто обладает одной, тот обладает всеми: дело в том, что они основаны на общих принципах (τὰ θεωρήματα κοινά), — как говорят Хрисипп в первой книге сочинения «О добродетелях», Аполлодор в «Физике древних» и Гекатон в третьей книге сочинения «О добродетелях». **126.** Действительно, наделенный добродетелью человек и в мыслях, и в поступках действует как нужно. А как нужно — это и что избирать, что переносить, что воздавать, чего держаться. Так что если он одни вещи избирает, иные переносит, иные воздает, иных придерживается, то будет и разумным, и мужественным, и справедливым, и здравомыслящим. Каждая добродетель ведает своим, особым делом. Так, мужество ведает тем, что нужно переносить, разумность — тем, что следует и не следует делать, и тем, что не относится ни к тому, ни к другому. Равным образом и прочие добродетели ведают каждая своим. Разумности сопутствуют благоразумие и сообразительность, здравомыслию — собранность и благопристойность, справедливости — беспристрастность и благожелательность, мужеству — твердость и стойкость.

296. Гален. О том, что лучший врач — философ vol. I р. 61 К. Поэтому [хороший врач,] конечно, обладает и все-

ми прочими добродетелями: дело в том, что они следуют одна другой, и невозможно, чтобы имеющий одну из них тут же не обладал всеми прочими, которые немедленно следуют, словно связанные одной нитью.

297. Плутарх. О противоречиях у стоиков 15, 1041 а. Более того, в сочинении «Рассуждения о справедливости» он говорит буквально следующее: «Всякое нравственно-правильное действие (κατόρθωμα) законно и справедливо; но совершаемое на основе воздержания, терпения, разумности или мужества — это нравственно-правильное действие; стало быть, оно является и правосудным».

298. Лактанций. Божественные установления V 17. Одним словом (чтобы мне закончить рассуждение) сам разум учит, что человек не может быть справедливым, если он глуп, и мудрым, если несправедлив. Ведь глупый человек не знает, что такое справедливость и благо, а потому всегда погрешает и влечется пороками как их пленник, не имея никакой возможности сопротивляться — ибо не имеет добродетели вследствие незнания ее. Напротив, человек справедливый воздерживается ото всякого прегрешения, ибо не может поступать иначе, если имеет это понятие о правильном и превратном. Но кто, если не мудрец, может отличить правильное от превратного? Итак, выходит, что никто не может быть справедливым, если он глуп, и мудрым, если несправедлив... А глупость — это заблуждение в делах и словах, происходящее от незнания верного и благого.

299. Плутарх. О противоречиях у стоиков 27, 1046 е. По их словам, добродетели вытекают одна из другой, причем не только в том смысле. что тот, кто имеет одну, имеет все, но и в том, что действующий согласно одной действует в соответствии со всеми прочими, — ибо, по их словам, ни человек не может быть совершенным, если не обладает всеми добродетелями, ни деяние не может быть совершенным, если не осуществляется согласно всем добродетелям.

300. Иероним. Письмо 66 (к Паммахию). Стоики говорят о четырех добродетелях, которые так взаимосвязаны и следуют друг другу, что кто лишен одной, тот лишен

всех — разумности, справедливости, мужества и здравомыслия.

301. Филон Александрийский. Об опьянении 88. Но не следует упускать из вида и того, что хотя мудрость, искусство искусств, кажется изменчивой сообразно областям своего применения, ее подлинный облик неизменен для людей проницательных, которые не вводятся в заблуждение тем, что присоединяется к ее сущности, но видят ее облик таким, как он запечатлен самой этой наукой. Знаменитый скульптор Фидий, говорят, создавал свои скульптуры из меди, слоновой кости, золота и прочих материалов и во всех этих творениях являл настолько одинаковое мастерство, что не только знатоки, но и люди совершенно неискушенные узнавали мастера по его творениям... И подобно тому, как природа, создавая близнецов, часто пользуется одним и тем же лекалом, достигая почти неотличимого сходства, таким же образом и совершенное искусство, будучи подражанием природе и ее отображением, когда пользуется разными материалами, во всех них изображает и запечатлевает один и тот же образ, так что тем самым его творения представляются родственными и близкими до полного сходства... Та же самая способность присуща и мудрецу. Если она реализуется по отношению к Сущему, то называется благочестием и набожностью, если по отношению к небу и тому, что на нем, — учением о природе; а метеорологией она называется, когда исследует присутствующие в воздухе явления, их круговорот, изменения и превращения в течение года и частичные, — по месяцам и дням. Этикой — когда занимается улучшением человеческих нравов, а ее видами являются политика (когда дело касается государства), домоводство (когда дело касается хозяйства) и застольное искусство (когда дело касается пиршеств). Когда речь идет об управлении людьми, она называется царским искусством, а когда об установлениях и запретах — законодательным. Всеми этими искусствами владеет всезнающий и поистине всесторонний мудрец... и во всех являет один и тот же облик.

302. Олимпиодор. Комментарий к «Алкивиаду I» Платона, 214 Westerink. Если даже добродетели и вытекают друг из друга, то различаются по индивидуальным свойствам. Ведь они не являются чем-то одним, но в мужестве все выступают

мужественно, а в другом – здравомысленно. Подобным же образом в Зевсе все боги принимают облик Зевса, а в другом – облик Геры. И если, по словам Анаксагора, все находится во всем, но одно преобладает, то тоже самое мы находим и у богов. И любая добродетель является разумностью, поскольку познает, что следует делать, любая – мужеством, поскольку борется, любая – здравомыслием, поскольку возводит к лучшему, любая – справедливостью, поскольку воздает должное всем вещам.

303. Филон Александрийский. О жизни Моисея II 7. Так и о добродетелях принято говорить, что имеющий одну добродетель имеет все.

304. Филон Александрийский. О жертвоприношениях Авеля и Каина 82–83. Следовательно, [разум] нужно разделить на самые существенные, как говорят, первостепенные, элементы и определить соответствующий путь к каждому, – по примеру самых хороших стрелков, которые, выбрав цель, стремятся попасть в нее всеми стрелами. Целью в данном случае будет существенный элемент, а стрелами – путь к нему. **83.** Таким вот образом и появляется прекраснейшее из всех одеяний, – приведенный в гармонию разум.

Там же 84. Добродетель – нечто цельное и единое, но делится на присутствующие в ней виды, – каковы разумность и здравомыслие, справедливость и мужество, – чтобы мы, зная различия между ними, сознательно могли служить и целому, и частям.

5.9. Добродетели — одушевленные существа

305. Стобей. Эклоги II 7, 5 b 7 p. 64, 18 W. По их словам, добродетели многочисленны, но не отделены друг от друга и в ведущей части души тождественны по своему состоянию (καθ' ὑπόστασιν), – почему они и говорят, что всякая добродетель – тело, ибо и ум, и душа – тоже тело: они считают душу сродной нам теплой пневмой.

306. Стобей. Эклоги II 7, 5 b 7 p. 65,1 W. Они убеждены, что и наша душа – это живое существо, поскольку жить – это и есть ощущать, и в первую очередь это относится к ведущей

части души, которая называется разумом. Поэтому и все добродетели – тоже живые существа, поскольку по сути своей они тождественны разуму. В силу этого, говорят они, и разумность разумеет. И это для них вполне последовательный вывод.

307. Сенека. Письма к Луцилию 113, 1–5. Ты просишь написать, каково мое мнение о том вопросе, который часто обсуждали наши: являются ли одушевленными существами справедливость, мужество, разумность и другие добродетели. Эти замысловатости, любезный Луцилий, могут привести к тому, что нас сочтут людьми, которые тешат ум пустяками и от праздности занимаются никчемными изысканиями. Но я выполню твою просьбу и объясню, как считают наши... Итак, я расскажу, что же именно интересовало древних. **2.** Душа, по общему признанию, есть нечто одушевленное, ибо благодаря ей и мы становимся одушевленными, и от нее получили название все одушевленные существа. Но добродетель – это не что иное, как душа в определенном состоянии (animus quoqammodo se habens); значит, она тоже одушевлена. Кроме того, добродетель определенным образом действует; но действовать невозможно без влечения (impetus). Если же она обладает влечением (которое присуще только существам одушевленным), значит, и сама одушевлена. «Но, – можно спросить, – если добродетель одушевлена, то она сама обладает добродетелью». А почему бы ей и не обладать самой собой? **3.** Подобно тому, как мудрец все совершает посредством добродетели, так и добродетель посредством себя самой. «Тогда, значит, одушевлены и все искусства, и все, что мы мыслим и обнимаем умом, а из этого следует, что множество живых существ обитают в теснине нашей груди, и все мы представляем собою множество живых существ или имеем в себе множество живых существ». Спрашиваешь, что можно на это возразить? Каждая из этих вещей одушевлена, однако множеством таких вещей они не являются. «Почему же?». Отвечу, если ты напряжешь для меня всю остроту своего внимания. **4.** Каждая одушевленная вещь должна иметь самостоятельную сущность, а у всех этих – одна общая душа. Поэтому они могут различаться, но не могут быть [реальным] множеством. Я – одушевленное существо и человек, но не скажешь же ты, что я, – это двое. А почему? Потому что

в противном случае тому и другому нужно быть отдельным (то есть, то и другое должно быть [субстанциально] разведено), чтобы быть двумя. А все, что является множественным в единстве, то подпадает под одну природу и, стало быть, является единством. **5.** Моя душа – одушевленное существо, сам я – одушевленное существо, и, однако, мы не два [разных существа]. Почему же? Потому что душа, – это часть меня. Самостоятельным считается только то, что существует само по себе. А если оно только составная часть другого, его нельзя считать чем-то иным. Почему? Отвечу: все отдельное от иного должно быть самим собой, собственным, завершенным и независимым внутри себя.

Там же 24. [Добродетели,] говорит [Хрисипп], не множество одушевленных существ, но все-таки они – одушевленные существа. Ибо как один человек может быть и поэтом, и оратором и при этом оставаться одним, так и эти добродетели одушевлены, но не являются множеством.

6. О ПРАВЕ И ЗАКОНЕ

[Учение о праве, обществе и государстве формально не принадлежит к составу этической части, но по своим истокам, несомненно, восходит к ней – в частности, к учению о первичной склонности. Однако место, отведенное Арнимом данному разделу, представляется не вполне логичным: его следовало бы подать как возможное завершение стоической этики.]

6.1. Право основано на природе

308. Диоген Лаэртий VII 128. Как говорит Хрисипп в сочинении «О нравственно-прекрасном», право (τὸ δίκαιον) существует по природе, а не по установлению; то же самое касается закона и здравого разума.

309. Цицерон. О пределах добра и зла III 71. А право, то, что можно им назвать, – существует по природе, и мудрец совершенно не способен не то что причинить кому-то несправедливость, но даже и слегка повредить. Точно так же неправильно объединяться и заключать соглашение с друзьями или заслуженными людьми ради совершения неспра-

ведливости. Поэтому стоики совершенно правы, наставая на том, что беспристрастие (aequitas) неотделимо от пользы, и все справедливое и беспристрастное тем самым нравственно-достойно, и наоборот, все нравственно-достойное беспристрастно и справедливо.

310. Прокл. Комментарий к «Алкивиаду I» Платона 318 Westerink. Полный силлогизм, доказывающий, что справедливое полезно, строится так: все справедливое нравственно-прекрасно, все нравственно-прекрасное – благо; стало быть, все справедливое – благо; но благо тождественно полезному: значит, все справедливое полезно [следует другой силлогизм, построенный в обратном порядке]. Однако благо души состоит не в чем ином, как в добродетели, и не только нравственно-прекрасное, но и всякое вообще влаго определяется как таковое через добродетель, и нравственно-прекрасным является то, что является благом, и оба они являются справедливым. А то, что является здравомысленным и мужественным, то является и справедливым в силу взаимоследования добродетелей. Действительно, в жизни невозможно быть здравомысленным и вместе с тем несправедливым или мужественным, но лишенным чувства справедливости: напротив, единовидный образ жизни складывается из всех добродетелей.

311. Цицерон. О законах I 44–45. С помощью природы отличают не только право от бесправия, но и вообще нравственно-достойное (honesta) от недостойного. И действительно, свойственная всем способность постижения (communis intelligentia) так позволила нам постигать вещи и запечатлела их в нашей душе, что нравственно-достойное обычно считается добродетелью, а недостойное – пороком. **45.** Но считать, что это [различие] заключено во мнении, а не в природе, – совершенное безумие. Ведь то, что мы называем «добродетелью» (неправильно используя это слово) дерева или коня, заключено не во мнении, а в природе. И если это так, то нравственно-достойное и недостойное нужно различать посредством природы. Ведь если бы добродетель как целое (universa virtus) существовала благодаря мнению, то и ее части существовали бы благодаря тому же. Ибо кто же сочтет человека разумным или, допустим, обладателем острого ума не на основании его поступков, а на основании чего-либо по-

стороннего? Но ведь добродетель – это совершенный разум (perfecta ratio), который, вне сомнения, присутствует в природе. Стало быть, и всякий добродетельный настрой (honestas) [существует] таким же образом.

312. Цицерон. О законах I 45–46. Ведь подобно тому, как истинное и ложное, логически-корректное (consequentia) и противоречивое оцениваются на основании самих себя (sua sponte), а не на основании чего-либо постороннего, так же устойчивый и постоянный жизненный настрой (constans et perpetua ratio vitae), то есть, добродетель, и непостоянство (inconstantia), то есть, порок, надо будет оценивать на основании их собственной природы. Не так ли нам нужно оценивать и задатки (ingenia)? **46.** Или задатки мы будем оценивать по [их собственной] природе, а добродетели и пороки, возникающие из этих задатков, иначе? Но если не иначе, то разве достойное и постыдное не следует по необходимости оценивать на основании [их собственной] природы? Поскольку то, что достойно похвалы, есть благо, то необходимо, чтобы похвальное содержалось в нем самом: ведь благо является благом не благодаря мнениям, а в силу [собственной] природы. Ведь если бы это было не так, то и счастливыми мы были бы благодаря мнению, – глупее чего трудно что-нибудь придумать. Поэтому раз благо и зло нужно оценивать на основании [их собственной] природы и считать природными началами, то достойное и постыдное, несомненно, должны оцениваться по тому же правилу и считаться вещами природными.

313. Плутарх. О противоречиях у стоиков 15, 1040 a. А в самом начале книг «О справедливости», направленных против самого Платона, Хрисипп придирается к его рассуждению о богах и говорит, что Кефал напрасно думал, будто страх перед богами способен отвратить от несправедливости[1], что аргумент о божественном наказании легко опровергнуть, так как он содержит много отклонений и взаимоисключающих допущений и тем самым достигает противоположного, ничем не отличаясь от страшилок про домовых, которыми матери пугают непослушных детей. Осудив таким образом слова Платона, он, тем не менее, в других местах хвалит и часто приводит такие слова Еврипида:

На самом деле, — пусть над этим и смеются, —
Только Зевс и боги ведают нашим смертным уделом.
(фрг. 991 Nauck)

---

[1] Государство 330 d сл.

6.2. О вечном законе и законе отдельных государств

314. Марциан. Институции I, vol. I p. 11,25 Mommsen. Но и предводитель стоической мудрости, философ Хрисипп, так начинает свою книгу «О законе» [следует цитата по-гречески]: «Закон — царь над всеми божественными и человеческими делами: он решает, что хорошо, а что плохо, он начальствует и повелевает, а потому и является мерилом права и бесправия (κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων), предписывает общественным по природе существам, что им следует делать, и запрещает то, что не следует.

315. Цицерон. О законах I 18–19. Итак, ученейшие мужи сочли нужным исходить из закона, — и это, по всей видимости, правильно, если только закон, как они его определяют, есть высший разум, присущий природе (ratio summa insita in natura), приказывающий нам то, что следует делать, и запрещающий противоположное. Тот же самый разум, когда он осознается человеческим умом и утверждается в нем, является законом [для человека]. **19.** На этом основании считается, что закон — это разумность[1], и сила его такова, что он повелевает поступать правильно[2] и запрещает совершать преступления. По мнению [этих мужей,] закон потому называется по-гречески νόμος, что воздает каждому свое[3] {...} И начало права нужно выводить из закона: ведь закон — это сила природы, он — мысль и ум разумного человека, он же — мерило права и бесправия (juris atque injuriae regula) {...} Закон [природы] появился задолго до всех писаных законов и вообще до основания всякого государства.

---

[1] prudentia = φρόνησις.
[2] recte facere = κατορθοῦν.
[3] Т. е. νόμος от νέμω («уделяю», «воздаю»).

316. Цицерон. О законах II 8–10. Закон не людьми придуман и не является народным постановлением. Он – нечто вечное, управляющее всем мирозданием через мудрость повеления и запрета. Поэтому, говорили [мудрецы,] высший и изначальный закон – это мысль бога (mens...dei), который при помощи своего разума правит всем, понуждая или запрещая. Благодаря этому закон, данный богами роду человеческому, справедливо удостоен похвал: ведь закон – разум и мысль (ratio mensque) мудреца, способные приказывать и отвращать **9.** {...} Народные постановления и запреты не имеют силы побуждать к нравственным поступкам (recte facta) и отвращать от дурных, поскольку эта сила не просто старше народов и отдельных государств, но совечна тому богу, который распоряжается и управляет небом и землей. **10.** Ибо божественный замысел не может существовать без разума, а божественный разум не может не обладать этой силой, устанавливающей, что такое деяния правые и неправые. {...} Поэтому истинный и верховный закон, способный приказывать и запрещать, – это верный разум [1] всевышнего Юпитера.

---

[1] recta ratio = ὀρθός λόγος.

317. Цицерон. О законах I 33. Потому что если бы люди и в силу природы, и благодаря разумному суждению признали, что им, как говорит поэт, «ничто человеческое не чуждо» [*Теренций.* Самоистязатель 77], то все они равно уважали бы право. Ибо кому от природы дан разум, тем же дан и верный разум, а. стало быть, и закон, который представляет собой верный разум в повелении и запрете. Но если дан закон, то и право. А ведь разум был дан всем; значит, и право дано всем. Поэтому Сократ верно порицал того, кто первым отделил пользу от права: это, сетовал он, – и стало началом всевозможных бедствий[1].

---

[1] Ср. Об обязанностях III 11.

318. Цицерон. О законах II 11–12. [Марк] Что всякий закон, который справедливо заслуживает названия закона, достоин всяких похвал, некоторые доказывают такими соображениями. А именно, всеми признано, что законы были изобретены ради пользы граждан, сохранности государств

и ради спокойной и благополучной жизни людей. И те [законодатели,] которые первыми утвердили такого рода постановления, обещали народам, что напишут и внесут такие постановления, одобрив и приняв которые, народы станут жить честно и благополучно. И несомненно, что законами они и назвали постановления, составленные и одобренные таким образом. Отсюда равным образом понятно, что те, которые вынесли для народов постановления гибельные и несправедливые, предложили неведомо что, а не законы, поступив вопреки своим обещаниям и заверениям {...} **12.** Итак, я задаю вопрос, который обычно задают они [стоики]: если государству недостает чего-то, – и как раз по той причине, что ему этого недостает, его нужно считать ущербным, – то не следует ли причислить эту [недостающую вещь] к благам? – [Квинт] Несомненно, и даже к самым великим. – [Марк] А государство, лишенное закона, не следует ли на этом основании считать ущербным? – [Квинт] Иначе и нельзя. – [Марк] Стало быть, закон необходимо считать одним из самых великих благ.

319. Цицерон. О законах I 42. Но уж, конечно, верх неразумия – считать, что в постановлениях и законах народов все справедливо, даже если взять, например, законы тиранов {...} Ведь есть только одно право, которым объединено человеческое общество (hominum societas) и которое установлено одним [природным] законом. Этот закон – [единственно] верная основа (recta ratio) для повелений и запретов, и если кто не знает его, тот – человек несправедливый, и не имеет значения, записан где-нибудь этот закон или нет.

320. Цицерон. О законах I 42. Ибо если справедливость состоит в соблюдении писаных законов и народных постановлений и если, как утверждают те же самые [философы,] все нужно измерять пользой, то этими законами пренебрежет и нарушит их (если сможет) всякий, кто решит, что это пойдет ему на пользу. Таким образом, выходит, что справедливости вообще не существует, если она не основана на природе, а установлена из соображений пользы и устраняется иным взглядом на ту же пользу.

321. Цицерон. О законах I 43–44. И если бы право устанавливалось постановлениями народов, указами облеченных властью лиц или приговорами судей, то существовало бы право на разбой, на прелюбодеяние, на подлог завещаний, — коль скоро это было бы одобрено голосами или постановлением большинства. **44.** И если постановления и указы неразумных людей обладают такой силой, что своим голосованием они могут изменить природу вещей, — то почему им не постановить, что зло и пагуба должны считаться благом и пользой? Или если закон способен превратить бесправие в право, то почему он же не способен превратить зло в благо? И все же мы можем отличить благой закон от дурного — но только с помощью мерила природы (naturae norma).

322. Цицерон. Тускуланские беседы I 108. Но к чему мне перечислять заблуждения тех или иных людей, если всем известны различные предрассудки целых народов? Египтяне бальзамируют умерших и держат их в своих домах, а персы даже заливают их воском, чтобы тела сохранялись в привычном виде как можно дольше. У магов[1] есть обычай хоронить тела не раньше, чем их разорвут звери. В Гиркании простонародье так кормит уличных собак, а знатные люди — своих домашних; мы тоже знаем эту благородную породу собак, но там она предназначена для другого: [местные жители] считают лучшей для себя гробницей тех собак, которые их разрывают. Великое множество других примеров собрал Хрисипп, падкий на такие истории; но некоторые из них настолько ужасны, что язык не поворачивается их передать.

[1] Жреческая каста в древней Персии.

323. Филон Александрийский. Об Иосифе 28–31; 38–39. Государственные устройства народов, — это добавление к природе, повелительнице всех вещей. **29.** Мир — это одно большое государство (μεγαλόπολις), которое пользуется единым устройством и единым законом. [А закон этот] — разум, предписывающий то, что следует делать, и отвращающий от того, что не следует. Существующие же в различных местах отдельные государства неисчислимы, по-разному устроены и пользуются разными законами: ведь в каждом месте приняты свои, привычные обычаи и установления. **30.** А причиной

этого являются отдельность и непохожесть, — не только эллинов по отношению к варварам или варваров по отношению к эллинам, но и каждого рода по отношению к соплеменникам. И, как мы видим, они объясняют такое положение вещей причинами, которые на самом деле причинами не являются, — всякого рода случайностями, скудостью пропитания, неплодородностью земли, месторасположением (у моря или в глубине суши, на острове или на материке) и так далее, но дело не в них. А вот жадность и взаимное недоверие, они действительно приводят к тому, что люди не довольствуются установлениями природы и называют законами то, что, как они считают, отвечает интересами некоторого числа единомышленников. **31.** Таким образом, законы отдельных государств, несомненно, являются добавлением к единому природному. {...) **38.** Отдельный дом устроен как маленькое государство, и основы управления домом, — это уменьшенное государственное законодательство. А государство — это большой дом, и его законодательство — это своего рода общий домашний порядок. **39.** И прежде всего по этой причине хозяин дома похож на государственного мужа, — хотя количество и размеры подчиненных им вещей различны.

324. Диогениан у Евсевия (Приготовление к Евангелию VI 8,14). Почему ты [Хрисипп] утверждаешь, что все действующие законы и государственные устройства ошибочны?

325. Цицерон. О государстве III 33. Истинный закон — это здравый разум, согласный с природой, который присутствует во всех людях, постоянный, вечный, повелением призывающий исполнять обязанности и запрещением отвращающий от проступков. И понапрасну он ничего не приказывает и не запрещает людям достойным, равно как понапрасну не тревожит и недостойных приказами и запретами. Нечестиво выступать против этого закона, изымать из него части или отрицать в целом... Мы не можем... быть свободными от этого закона {...} и не будет так, чтобы в Риме действовал один закон, а в Афинах — другой, и один сейчас, а другой — потом. Напротив, для всех народов во все времена будет действителен один закон, вечный и неизменный, и для всех будет один, так сказать, общий руководитель и повелитель — бог, создатель, судья, автор этого закона. И кто не под-

чинится ему, тот отречется от самого себя и, презрев человеческую природу, уже в силу этого понесет величайшее наказание, даже если избежит прочих известных наказаний.

326. Плутарх. О противоречиях у стоиков 9, 1035 с. Вот послушай, что он говорит об этом в третьей книге сочинения «О богах»: «Нельзя найти никакого иного начала справедливости и никакого иного ее источника, кроме как от Зевса и всеобщей природы, ибо именно здесь все подобные вещи должны иметь начало, — если мы собираемся вести речь о благе и зле».

6.3. О государстве

327. Климент Александрийский. Строматы IV 26, 172 р. 324,25 St.–Fr. И стоики говорят, что настоящее государство — на небе, а все, что на земле — это не настоящие государства: они так называются, но на самом деле ими не являются, ибо благоустроенное государство и благонравный народ — это упорядоченная совокупность людей под управлением закона (σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμου διοικούμενον).

328. Стобей. Эклоги II 7,11 р. 103,9 W. [=] SVF I 587. Они говорят к тому же, что всякий изгнанник — человек негодный (φαῦλος), поскольку он лишается закона и гражданства, доставшихся ему от природы. Ибо закон, как мы уже сказали, есть [нечто само по себе] достойное (σπουδαῖον), — как и государство. И Клеанф вполне разумно рассуждал о том, что государство есть нечто достойное, задавая при этом следующий вопрос: если государство — это установление для совместной жизни, к которому прибегают, чтобы воздавать и получать по справедливости, то разве государство — не что-то благородное? Но государство — именно такое обиталище. Стало быть, оно благородно. Поскольку о государстве говорят в трех значениях, — как о месте совместного проживания (οἰκητήριον), как об упорядоченной совокупности людей (σύστημα τῶν ἀνθρώπων), и, в-третьих, как о том и другое вместе, — то государство называется благородным в двух смыслах, а именно, в смысле совокупности людей и в смысле совокупности обоих вышеуказанных значений применительно к его обитателям.

329. Дион Хрисостом. Речи 36,20. По их словам, государство – это совокупность людей, живущих в одном месте и управляемых законом.

330. Филон Александрийский. Об отдельных заповедях II 74. Государственное устройство всецело опирается на добродетели и законы, которые только и вводят истинное благо.

331. Дион Хрисостом. Речи 3, 43. Властью (ἀρχή), собственно, называется управление людьми на основании закона и забота о людях согласно закону.

332. Климент Александрийский. Строматы I 25,166 р. 104, 10 St.–Fr. Некоторые... называли законом верный разум, предписывающий то, что надлежит делать, и запрещающий то, что не надлежит...

Там же 26,168, р. 104,24 St.–Fr. Государственное устройство – достойное воспитание людей в духе совместной жизни[1]. Наука судить... – это знание того, как исправлять преступников ради торжества справедливости. Ему родственна наука о назначении наказаний: она изучает меры наказания, а [справедливое] наказание – это исправление души {...} Философы считают, что только мудрец является царем, законодателем, полководцем, человеком справедливым, благочестивым и любимым богом... Подобно тому, как мы говорим, что пастырь заботится о стадах..., так мы скажем, что и законодательное искусство взращивает людскую добродетель, оживляет, насколько возможно, добро в людях, предводительствуя человеческим стадом и заботясь о нем...

[1] Ср. *Платон.* Менексен 238 с.

6.4. О сообществе разумных существ (богов и людей)

333. Цицерон. О пределах добра и зла III 64. Они считают, что мир управляется помыслом богов и представляет собой единый город и государство людей и богов (communis urbs et civitas hominum et deorum) и частью этого мира является каждый из нас. Отсюда естественным образом следует, что общую пользу мы должны ставить выше личной.

И подобно тому, как законы ставят общественное благо выше блага отдельных лиц, так человек достойный, мудрый, подчиняющийся законам и знающий о своей гражданской обязанности, больше заботится об общей пользе, чем о пользе отдельного лица или своей собственной. И предатель родины достоин не большего осуждения, чем тот, кто отступается от общественной пользы и блага ради своих собственных. Отсюда следует, что достоин похвалы тот, кто готов умереть за государство, потому что отчизну мы должны почитать больше нас самих.

334. Дион Христостом. Речи 36,23. В собственном смысле счастливым можно назвать только это государство и этот город — сообщество богов. А если включить в него всех разумных существ, то есть, прибавить к богам и людей, то это будет все равно, что позволить участвовать в государственных делах вместе со взрослыми и детям, — которые являются гражданами по природе, но не потому, что понимают и могут исполнить положенное для граждан и соответствовать закону, которого они не осознают.

335. Дион Хрисостом. Речи 1, 42. Прекрасно говорить о благоустроенности мироздания, о том, как все оно неизменно счастливо, мудро и ведет вечную, бесконечную жизнь в бесконечных периодах, обладая благой душой и подобным даймоном, провидением, справедливейшим и наилучшим управлением, и нас делает подобными благодаря общности его природы и нашей, упорядочивая нас единой связью и законом и позволяя участвовать в том же самом государстве. Тот, кто чтит это государство, уважает его и никогда не делает ничего противного ему, тот законопослушен, любезен богам и порядочен. А тот, кто всеми силами колеблет, возмущает и не признает это государство, тот беззаконен и непорядочен, — будь то обычный человек или тот, кто называется правителем.

336. Филон Александрийский. О творении мира 3. Человек, уважающий закон, тем самым является гражданином мира (κοσμοπολίτης) и направляет свои дела по велению природы, согласно которой устроен и весь мир.

337. Филон Александрийский. О творении мира 142–144. Если мы назовем этого прародителя (ἀρχηγέτης) не только первым человеком, но и единственным гражданином мира, мы выразимся наиболее правильно: ибо [весь] мир был его обиталищем и государством {...} **143.** Поскольку всякое благоустроенное государство обладает государственным законодательством, то гражданину мира, конечно, приходилось соблюдать то же законодательство, которое было действительно и для всего мира. А законодательство это — верный разум природы, который правильнее называть божественным установлением (θεσμός), рассматривая его как божественный закон, в соответствии с которым каждому воздается то, что́ ему следует и полагается. Это государство и это законодательство должны были иметь граждан еще до [появления] людей, и этих граждан по справедливости можно было бы назвать гражданами всеобщего государства (μεγαλοπολῖται)... **144.** А кто это мог быть, как не существа разумные и божественные, причем одни бестелесные и доступные только уму (νοηταί), а другие наделенные телом, — каково устроение звезд.

338. Цицерон. О государстве I 19. Разве, по твоему мнению, нам не нужно знать, что происходит и свершается в доме — не в том, который ограничен нашими стенами, а во всем этом мире, которые боги дали нам как обиталище и некую общую отчизну...

339. Цицерон. О законах I 22–23. ...Одушевленное существо, наделенное способностью предвидеть, сообразительное, разнообразно одаренное... исполненное разума и сообразительности, которое мы называем человеком, создано верховным богом и помещено как бы на особое место. Ведь из стольких разнообразных видов одушевленных существ лишь он один наделен способностью мыслить и рассуждать, а всем прочим это недоступно. Ибо что, — не только в человеке, но и на всем небе и на земле, — божественное разума? Когда разум обретает зрелость и совершенство, его справедливо называют мудростью. **23.** Итак, поскольку нет ничего лучше разума, а разум присущ и человеку, и богу, то именно разум в первую очередь и связывает человека с богом. Но если разум есть общее у бога и человека, то этот общий для них разум яв-

ляется верным разумом. А поскольку [этот верный разум] и есть закон, нужно считать, что мы, люди, связаны с богами еще и законом. Но между кем, далее, существует общность закона, между теми же существует и общность права (communio juris). А тех, между кем существует такая общность, тех нужно относить к одному и тому же государству. И если они в действительности подчиняются тем же самым гражданским властям, то тем более подчиняются этому небесному установлению, божественному замыслу и властвующему богу, ибо весь этот мир нужно считать единым общим государством богов и людей. И то положение, которое в обычных гражданских общинах определяется на основании родства по отцу (об этом речь пойдет в своем месте), в природе настолько более величественно и достойно, что людей связывает с богами происхождение и родство.

6.5. О сообществе людей

340. Цицерон. О пределах добра и зла III 62. По их мнению, существенно важно понять, что родители любят своих детей по велению природы; принимая это за начальный пункт, мы приходим к [понятию] сообщества рода человеческого (communis humani generis societas). Прежде всего следует принять во внимание устройство тел, которое само по себе свидетельствует, что в природе заложено стремление к продолжению рода. И, конечно, возникло бы очевидное несоответствие, если бы природа желала дальнейшего порождения, но при этом не позаботилась бы о любви к потомству. Ведь даже в животных заметна эта сила природы; когда мы наблюдаем, какие труды прилагают они на рождение и воспитание потомства, мы, кажется, слышим глас самой природы. И поскольку несомненно, что природа внушает нам уклоняться от страдания, столь же несомненно, что сама природа побуждает нас любить порожденных нами.

Там же 63. Отсюда вытекает, что между всеми людьми существует естественная взаимная приязнь, в силу которой люди, — именно потому, что они люди, — не должны чувствовать взаимного отчуждения[1].

---

[1] Ср. выше, фрг. 178 сл.

341. Цицерон. О пределах добра и зла III 64. И если признается, что бесчеловечную и преступную вещь изрекали охотно соглашавшиеся, чтобы после их смерти весь мир сгорел в огне (обычно здесь цитируют известный греческий стих)[1], то несомненно верно, что те, кто когда-нибудь родится, достойны заботы ради них самих.

---

[1] Ἐμοῦ θανόντος γαῖα μιχθήτω πυρί «После моей смерти пусть земля горит огнем» (строка неизвестного происхождения). Ср. *Светоний.* Нерон 38; *Дион Кассий* LVIII 23.

342. Цицерон. О пределах добра и зла III 65–66. И поскольку никто не хочет жить в полном одиночестве (даже если бы при этом мог пользоваться любыми наслаждениями), то легко понять, что мы рождены для жизни в людском сообществе и природном союзе. Ведь природа побуждает нас к тому, чтобы мы хотели приносить пользу как можно большему количеству людей, – прежде всего, путем научения и передачи им основ мудрости. **66.** Поэтому трудно отыскать такого, который не передавал бы другому то, что знает сам, и, значит, мы имеем склонность не только учиться, но и учить. И как быкам от природы свойственно защищать свое потомство от львов со всеми силами и яростью, так и тем, кто наделен такими возможностями и силой, что способен уподобиться в деяниях Гераклу и Либеру, природа внушает защищать род человеческий {...} И как нашими членами мы начинаем пользоваться, еще не зная, для какой надобности мы их имеем, так уже по природе объединены и назначены для гражданского сообщества. Если бы дело обстояло не так, не было бы места ни для справедливости, ни для доброты.

343. Цицерон. О законах I 28–30. Нет, конечно, ничего важнее, чем отчетливо понимать, что мы рождены для справедливости, а право основано не на мнении, а на природе. Это будет ясно, как только мы рассмотрим, что связывает людей в единое общество. **29.** Ведь ничто так не подобно другому и так не равно ему, как мы все между собой. И если бы только наши слабые умы не извращались и не искажались под влиянием упадка нравов и суетных мнений, никто не был бы настолько подобен себе самому, насколько все подобны друг другу. Поэтому какое бы определение ни давать человеку, оно

верно относительно всех людей. **30.** Этим достаточно доказано, что между людьми нет никакого различия: если бы оно существовало, то все люди не подпадали бы под одно определение. Ибо разум, благодаря которому мы только и превосходим животных, благодаря которому отличается сообразительностью, доказываем, опровергаем, рассуждаем, заключаем, несомненно, равно свойственен всем людям. Он бывает разным в зависимости от знаний, но по способности к учению у всех одинаков. Ведь и чувствами люди воспринимают одни и те же вещи, и то, что воздействует на чувства, одинаково воздействует на всех людей. И то, что отпечатывается в умах, то есть, первичные представления (о них я говорил выше), отпечатывается у всех одинаково, а речь, глашатай ума, выражает одни и те же смыслы, хотя и пользуется разными словами. Ни в одном народе нет человека, который, следуя наставлениям природы, не смог бы обрести добродетель.

344. Цицерон. О законах I 43. И если право не будет подкрепляться природой, то все добродетели устранятся. Действительно, как смогут существовать благородство, любовь к отчизне, благочестие, желание оказать услугу другому или выказать ему благодарность? Ведь добродетели и рождаются из того обстоятельства, что мы по природе склонны любить людей (propensi sumus ad diligendos homines), что и является основой права (fundamentum juris). И исчезнет не только приязнь к людям, но и надлежащее почитание богов, — которое, по моему мнению, следует сохранять не из страха, а по причине связи между человеком и богом.

345. Лактанций. Божественные установления V 17. Да и во всех животных, которые лишены мудрости, мы видим природное расположение к самим себе: поэтому другим они вредят ради собственной пользы и не сознают, что вредить — зло. А человек, обладающий знанием добра и зла, воздерживается от нанесения вреда даже к невыгоде для себя — на что неразумное животное не способно. Поэтому непричинение вреда (innocentia) причисляется к высшим человеческим добродетелям. Отсюда становится ясно, что мудрейший человек тот, кто сам предпочтет погибнуть, лишь бы не причинить вреда другому, — дабы соблюсти ту обязанность, которая отличает человека от животного.

346. Ориген. Против Кельса VIII 50. Между неразумными животными не было установлено такой общности, какая существует даже между людьми самыми грубыми и невежественными. Ибо творец создал нас равно расположенными ко всем людям.

347. Прокл. Комментарий к «Алкивиаду I» Платона 215 Westerink. Стоики решительно порицают все подобные вещи как преступные. Ведь, согласно стоикам, обманывать, применять насилие, причинять вред несправедливо, а всякое подобное действие происходит от зловредного расположения души и несправедливо. А древние считали все подобное средними вещами...

348. Цицерон. О пределах добра и зла III 70. Они считают, что дружелюбие нужно поддерживать, потому что такого рода вещи доставляют пользу. Хотя некоторые и утверждают, что мудрецу в дружбе равно дороги и интересы друга, и свои собственные, а другие – что свое всегда милее, но даже и эти последние соглашаются, что отнимать нечто у другого ради присвоения чуждо справедливости, для которой, мы, по всей видимости, рождены. И [стоики]... никак не согласны, что справедливость и дружбу принимают и одобряют ради выгоды, поскольку [в таком случае] сама же выгода может подорвать и извратить их. Ведь ни справедливость, ни дружба никак не могут существовать, если к ним не стремиться ради них же самих.

6.6. О благородстве духа и свободе

349. Сенека. О благодеяниях III 28. Для всех – одни и те же начала, одно и то же происхождение: никто не благороднее другого – разве тот, у кого более здравый разум и больше способностей к искусствам... Мир – единый родитель для всех: к нему восходит происхождение каждого, будь он благородного или низкого звания...

350. Псевдо-Плутарх. О благородстве 12. А Хрисипп в сочинении «О добродетелях» называет благородное происхождение отбросами и отходами равенства. Ибо не имеет значения, от какого отца кто родился, знатного или нет.

Там же 13. И вновь возвращаюсь к Хрисиппу, который пишет, что вот какие слова были сказаны против благородного происхождения мудрейшим из поэтов:

Коего в узах я бы привел, как другой аргивянин
(Илиада II 231 пер. Н. И. Гнедича)

...И вновь он бранчливо говорит, что тот же самый поэт вполне ясно показал злодеяния высокородных, когда Гефест застал прелюбодеяние Ареса и Афродиты:

Как надо мной, хромоногим, Зевесова дочь Афродита
Гнусно ругается, с грозным Ареем, губительным богом
(Одиссея VIII 308–309 пер. В. А. Жуковского)

...Если вы не возражаете Стое и признаете, что все прегрешения равны, то зачем тогда выделять прегрешения знатных? Вы говорите, что все равно, кто причинит зло дочери, — простолюдин или царь. И тем не менее, вы разглагольствуете о спеси людей знатных, об их хвастливости, похотливости, недостойных связях и жестокости, называя их жаждущими несправедливости, не помнящими об оказанных им благодеяниях и безжалостно мстящими за обиды.

Там же 16. А поскольку Хрисипп ополчается на нас с помощью своего любимого Еврипида, то, вот, мы приведем слова, которыми этот глашатай благородства воспел его...

351. Сенека. О благодеяниях III 22. Раб, как считает Хрисипп, — это постоянный наемный работник. Ведь как этот последний приносит доход тогда, когда делает больше того, для чего был нанят, так и раб, когда приязнью к господину переступает ограничения своего положения и стремится делать нечто большее, чем подобает даже людям, по рождению более благополучным, — сверх ожиданий господина, — тогда он является неким даром, заключенным в доме.

352. Филон Александрийский. Об отдельных заповедях II 69. Никто не раб по природе.

Там же 122. Хозяева рассматривают рабов, купленных за деньги, не как рабов по природе, а как наемных работников.

353. Афиней VI 267 B. Во второй книге сочинения «О согласии» Хрисипп говорит, что раб (δοῦλος) отличается от до-

мочадца (οἰκέτης) тем, что рабы, даже и отпущенные на волю, считаются рабами, а домочадцами считаются только те, кто находится в собственности хозяина. «Домочадец, — говорит он, — это раб, причисленный к собственности»[1].

[1] Разграничение не совсем ясное. Ср. SVF I 452 и прим.

354. Климент Александрийский. Педагог III 11 p. 269,28 St. Истинного благородства, которое заключено к природной красоте души, раб лишен не потому, что его продают и покупают, а в силу рабского образа мысли.

355. Диоген Лаэртий VII 121. Только мудрец свободен, а негодные люди рабствуют. Свобода — это способность поступать по собственному изволению, а рабство — отсутствие такой способности. Есть, однако, и другой вид рабства, состоящий в подчинении кому-либо, и третий, состоящий в принадлежности кому-либо и подчинении ему. Противоположным этому состоянию является господство, тоже дурная вещь.

356. Дион Хрисостом. Речи 14, 16. Одним словом, недостойное совершать нельзя, а о справедливом, полезном и благом нужно говорить, что его совершать подобает и следует... И никому не дано безнаказанно причинять зло и вред... А противоположное равным образом предписывается, и все те, кто совершает предписанное, живут, не опасаясь наказания, а те, кто совершает запрещенное, несут наказание. Тебе кажется, что одни совершают то, что полагается, как знающие это, а другие совершают противоположное, поскольку не сознают, что делают? ...Действительно, все, что желают совершать разумные люди, им по силам, а неразумные, не будучи в силах осуществить желаемое, все же пытаются это сделать. Только разумные люди по-настоящему свободны и способны делать то, что пожелают, а неразумные — рабы, ибо делают то, что им не по силам. Поэтому и свободу нужно считать знанием того, что можно и что нельзя делать, а рабство — незнанием того, что можно и чего нельзя.

357. Филон Александрийский. О том, что всякий добродетельный человек свободен 32; 34. Что эти службы никак

не свидетельствуют о порабощении, лучше всего видно во времена военные. Здесь можно убедиться, что солдаты трудятся ради самих себя; они не только носят на себе все вооружение, но и обременены, наподобие подъяремного скота, всевозможными жизненными обязанностями: то выходят за водой, то за хворостом, то за кормом для вьючных животных {...} **34.** Но и в мирные времена бывает война ничуть не легче той, что ведется оружием: ее вызывают безвестность, бедность и ужасная нужда в самом необходимом; эта война силой заставляет людей исполнять обязанности, больше всего подобающие рабам, — обрабатывать землю, браться за самую черную работу, трудиться без устали ради скудного пропитания...

Там же 36. Ты говоришь: «Повинуясь другому, человек теряет свободу». Но зачем же тогда дети терпят приказания отца или матери, а ученики повинуются наставникам? Никто не становится рабом добровольно; и родители, конечно, никогда не проявят такой откровенной ненависти к потомству, чтобы заставлять своих собственных детей исполнять те низкие обязанности, которые являются несомненным признаком рабского положения [**следует текст фрг. 358**].

358. Филон Александрийский. О том, что всякий добродетельный человек свободен 37–38. Опять же, если кто-нибудь считает, что люди, которых задешево продают работорговцы, поэтому тут же становятся рабами, тот весьма далек от истины: продажа не делает покупателя господином, а проданного — рабом. Бывает ведь, что отцы платят выкуп за сыновей, а нередко — и сыновья за отцов, если они были захвачены во время разбойных нападений или взяты в плен во время войны: [что такие люди свободны, — об этом свидетельствуют природные законы, которые имеют более веское основание, чем законы низшего порядка.][1] **38.** Более того, некоторым удается до такой степени перевернуть свое положение, что из рабов своих покупателей они становятся их господами.

[1] Не помещает Арним.

359. Филон Александрийский. О том, что всякий добродетельный человек свободен 42. Кроме того, никто, конеч-

но, не станет отрицать, что любезные богу свободны. Ведь если мы согласимся, что приближенные царя обладают не только свободой, но и властью, поскольку они соучаствуют в управлении и содействуют ему, то мы не должны называть рабами тех, кто дружен с олимпийскими богами. Они любят божество, а потому, несомненно, и сами любимы богами, получая в ответ равное ответное чувство: если судить о нем по истине, их, по словам поэтов, можно назвать владыками всех (πανάρχοντες)[1] и царями царей.

---

[1] Слово весьма редкое; единственное, пожалуй, место — *Софокл.* Эдип в Колоне 1293.

360. Филон Александрийский. О том, что всякий добродетельный человек свободен 45–47. Далее, подобно тому, как государства, находящиеся под властью олигархов или тиранов, влачат рабское существование, имея суровых и жестоких властителей, которые держат их под своим господством и властью, а те государства, которые пользуются предохраняющими и защищающими [граждан] законами, свободны, так и с людьми. Те, в ком господствуют гнев, вожделение или иная страсть, или некий зловредный порок, во всех отношениях являются рабами; а те, которые живут по закону, свободны. **46.** А безошибочный закон — это верный разум (ὀρθὸς λόγος), запечатленный не тем или иным смертным человеком и, следовательно, не преходящий, не записанный на папирусе и не высеченный на стеле, бездушный на бездушном, но записанный бессмертной природой в бессмертном разуме и вечный. **47.** Поэтому можно только удивляться близорукости тех, кто не замечает столь ясных отличительных свойств в упомянутых вещах и утверждает, что законы Солона и Ликурга были самодостаточны для обеспечения свободы двух величайших государств, Афин и Лакедемона, поскольку их верховной власти охотно повиновались граждане, — и вместе с тем отрицает, что верный разум, представляющий собой источник прочих законов, вполне способен доставить свободу тем, кто, повинуется всему, что он предписывает или запрещает **[следует текст фрг. 361].**

361. Филон Александрийский. О том, что всякий добродетельный человек свободен 48–53. Помимо упомянутых у

нас есть еще одно очевиднейшее свидетельство в пользу свободы – то равноправие (ἰσηγορία)[1], которое все добродетельные люди признают друг за другом. Поэтому, как говорят, с философской точки зрения вполне верны нижеследующие ямбические стихи:

Рабам в законах нет участия

и еще

Ты – раб, и слова ты лишен.[2]

49. Подобно тому, как музыкальные законы предоставляют всем знатокам музыки равные права в обсуждении этого искусства, а законы грамматики или геометрии – знатокам этих наук, так и закон разумной жизни (ὁ ἐν τῷ βίῳ νόμος) предоставляет их самым сведущим в делах житейских. **50.** А все добродетельные люди как раз сведущи в этих житейских делах, поскольку являются знатоками всей природы. И раз некоторые из них свободны, то и все, кто общается с ними на равных правах, тоже свободны, так что никто из добродетельных не раб, но все они свободны[3]. **51.** Если исходить из той же посылки, то неизбежен вывод, что человек немудрый является рабом. Подобно тому, как законы музыки не предоставляют равных прав невеждам в музыке по отношению к тем, кто музыкально образован, законы грамматики – не сведущим в грамматике по отношению к сведущим в ней, и несведущим в искусстве вообще – по отношению к сведущим, – точно так же и жизненный закон (ὁ βιωτικὸς νόμος) не дает равных прав несведущим в житейских делах по отношению к сведущим. **52.** Но это равное право, соответственно [упомянутому] закону, дается всем свободным [а некоторые из добродетельных свободны][4]. А недобродетельные люди несведущи в житейских вещах, в то время как мудрые – наиболее сведущи. Следовательно, никто из недобродетельных не свободен, но все они – рабы.

---

[1] В буквальном значении – равное право выступать в народном собрании, право голоса; в более широком смысле – равноправие.

[2] Строки неизвестного происхождения; вторую приводит Марк Аврелий (XI 30).

[3] Смысл неясен; возможны повреждение текста или позднейшая вставка.

[4] Вероятно, позднейшая вставка.

362. Филон Александрийский. О том, что всякий добродетельный человек свободен 59. Таким образом, вполне верно выглядит следующее рассуждение: тот, кто всегда действует благоразумно (φρονίμως), всегда действует хорошо (εὖ); тот, кто всегда действует хорошо, всегда действует правильно (ὀρθῶς), а тот, кто всегда действует правильно, тот действует безошибочно, безупречно, безукоризненно, беспорочно и безгрешно; а поэтому он будет обладать способностью поступать и жить так, как хочет; а тот, кто будет обладать такой способностью, должен быть свободным. Но человек добродетельный (ἀστεῖος) всегда действует благоразумно; следовательно, только он и свободен [**следует текст фрг. 363**].

363. Филон Александрийский. О том, что всякий добродетельный человек свободен 60–61. С другой стороны, тот, кого нельзя заставить сделать что-то или кому нельзя воспрепятствовать, такой человек не может быть рабом. Но добродетельного человека нельзя заставить, и ему нельзя воспрепятствовать; значит, добродетельный человек – не раб. Ясно, что его нельзя заставить, и нельзя ему воспрепятствовать. Действительно, с препятствиями сталкивается тот, кто не достигает предмета стремления; но человек добродетельный стремится к тому, что зависит от добродетели, и, поскольку он таков, не может не достичь этого. Далее, если кого заставляют, то он, вне сомнения, действует против своего желания. Но [действия людей][1] бывают либо надлежащими согласно добродетели (ἀπ' ἀρετῆς... κατορθώματα), либо превратными согласно пороку, либо средними и безразличными. **61.** Все, что человек совершает согласно добродетели, он совершает не по принуждению, но добровольно (ἑκών), поскольку это вещи сознательно избираемые (αἱρετά); а о порочных действиях, которых следует избегать (φευκτά), он не помышляет даже во сне. Равным образом и безразличные действия [он не совершает под принуждением]; по отношению к ним его разум, подобно коромыслу весов, сохраняет равновесие, умея не склонятся к ним как к чему-то весомому и вместе с тем не отклоняться от них как от чего-то недостойного. Отсюда ясно, что он ничего не совершает невольно и по принуждению; но если бы он был рабом, он действовал бы по принуждению; значит, добродетельный человек должен быть свободным.

[1] Конъектура Арнима.

364. Филон Александрийский. О потомстве Каина 138. Но в том-то и состоит самое важное, что только мудрец свободен и является правителем – хотя бы тело его принадлежало тысячам господ.

365. Дион Хрисостом. Речи 15,31. Так что если кто от рождения имеет склонность к добродетели, то его-то и нужно называть человеком благородным {...} Но невозможно, чтобы человек благородный не был добродетельным, а добродетельный – свободным. Точно таким же образом человек неблагородный неизбежно оказывается рабом.

366. Стобей. Эклоги II 7, 11 m p. 107, 14 W. Относительно природных задатков и благородства одни философы утверждали, что все мудрецы таковы, а другие – что нет. И первые считали, что не только врожденные природные задатки ведут к добродетели, но некоторых приводит к ней воспитание, и подтверждали верность пословицы:

Упражнение со временем становится природой
(из неизвестной трагедии фрг. 227 Nauck)

Так же думали они и о благородстве: ведь если добрая натура вообще есть природное или приобретенное благодаря упражнению состояние, соответствующее добродетели, или состояние, способствующее восприимчивости к добродетели, то благородство – это соответствующее добродетели состояние, приобретенное от природы или благодаря упражнению.

6.7. Право не распространяется на неразумных животных Ср. SVF II 1152 сл.

367. Диоген Лаэртий VII 129. Еще они полагают, что наше право не распространяется на прочих живых существ, поскольку, как говорит Хрисипп в первой книге сочинения «О справедливости», они не похожи на нас.

368. Ориген. Против Кельса IV 81. [Превознося сообразительность муравьев и пчел, Кельс] не видит разницы меж-

ду действиями, совершаемыми разумно и с пониманием (τὰ ἀπὸ λόγου καὶ λογισμοῦ ἐπιτελούμενα), и теми, которые совершаются неразумной природой в силу определенного устройства. Причиной этих последних действий не может быть присущий деятелям разум, поскольку они лишены его {...} Государства с развитыми искусствами и законодательством возникают только у людей. Государственные устройства и различного рода властные полномочия представляют собой то, что в собственном смысле называется некими [разумными] благими состояниями и действиями (σπουδαῖαί τινες ἕξεις καὶ ἐνέργειαι), или то, что называется так в расширительном смысле по близкому сходству с первыми. Именно эти вещи имеют в виду наиболее значительные законодатели, учреждая наилучшие государственные устройства и властные полномочия. Ничего подобного у неразумных существ найти нельзя {...}. Но мы должны восхищаться божественной природой, которая снизошла до неразумных существ и наделила их способностью подражать разумным.

369. Цицерон. О пределах добра и зла III 63. Некоторые части тела созданы, можно сказать, ради самих себя, каковы глаза и уши, а другие – для содействия иным членам, каковы руки и ноги. Точно так же и некоторые животные созданы для самих себя, а другие, – например, так называемая пинна, живущая в обширной раковине, и то животное, которое выплывает из ее раковины (его именуют «сторожем пинны», поскольку оно охраняет ее), а по возвращении закрывается в ней и, видимо, так напоминает ей об осторожности[1], – и еще муравьи, пчелы, аисты способны трудиться ради других. Люди же гораздо крепче связаны друг с другом. Стало быть, мы самой природой приспособлены к объединению, к общению, к государственной жизни.

[1] См. SVF II 728 сл.

370. Секст Эмпирик. Против математиков IX 130–131. В этом [т. е. в том, что существует общность между людьми и неразумными существами] ошибочно уверяли последователи Пифагора. Ведь если и существует пневма, пронизывающая и нас, и их, это еще не значит, что наша справедливость както распространяется на неразумных животных. Пусть даже

эта пневма присутствует в камнях и растениях, и с ее помощью мы с ними взаимодействуем. Но это не налагает на нас никаких правовых обязательств перед камнями и растениями, и мы не совершаем никакой несправедливости по отношению к их телам, если дробим их или пилим. **131.** Почему же, в таком случае, стоики говорят о справедливости и связи, объединяющей людей между собой и с богами? Не потому, что пневма пронизывает все (если брать это за основу, то мы должны были бы соблюдать право неразумных существ), но потому, что мы обладаем разумом, одинаково присущим нам и богам. А неразумные существа, не будучи причастны разуму, не могут быть для нас объектом правоотношеий (ἄλογα τῶν ζῴων μὴ μετέχοντα οὐκ ἂν ἔχοι τι πρὸς ἡμᾶς δίκαιον).

371. Цицерон. О пределах добра и зла III 67. И если, как они считают, все люди связаны взаимными правовыми обязанностями, то по отношению к животным у человека таковых нет. Хрисипп высказался превосходно, заявив, что прочие существа рождены ради людей и богов, а эти — ради собственных уз и сообщества: таким образом, люди могут ради своей выгоды пользоваться животными, не совершая несправедливости. А поскольку природа человека такова, что его с родом человеческим связывает, можно сказать, гражданское право (civile jus), то соблюдающий его справедлив, а не соблюдающий — несправедлив. Вот сравнение: театр — место для всех, но никто не станет отрицать, что кто какое место там занял, тем и вправе пользоваться; таким же образом и в городе, и в общем нам мире право не запрещает того, чтобы каждый обладал своим.

372. Филон Александрийский. О творении мира 73. Из существующих вещей одни не прилежат ни к добродетели, ни к пороку; таковы растения и неразумные животные: первые — потому что лишены души и наделены природой, не способной к восприятию, вторые — потому что лишены ума и общей разумности (νοῦς καὶ λόγος), а ум и общая разумность — это, если можно так сказать, обиталище порока и добродетели, которое они занимают от природы. Из прочих же существ одни прилежат только добродетели и никак не причастны пороку. Таковы, например, небесные светила; о них говорят, что они не просто живые существа, но суще-

ства разумные (νοερά)... Другие существа имеют смешанную природу, каковы люди, которые подвластны... и добродетели, и пороку.

373. Плутарх. О сообразительности животных 6, 963 f. А стоики и перипатетики доводят свои рассуждения до взаимоисключающих выводов. Справедливость не имела бы иного происхождения, а была бы чем-то призрачным и несуществующим, если бы все живые существа были наделены разумом. Потому что тогда перед нами встает неизбежный выбор: или причинять животным несправедливость и не щадить их, или жить, не пользуясь животными, что невозможно и немыслимо — ибо в таком случае мы сами будем жить в некотором смысле как животные, лишившись доставляемой ими пользы.

374. Плутарх. О вкушении животной пищи II 6, 999 а. Не таково расхождение со стоиками по вопросу о вкушении мяса. Почему для них столько значат желудок и кухня? Почему, осуждая наслаждение как нечто недостойное мужчины, как то, что не является ни благом, ни предпочитаемым, ни предметом природной склонности, они так о нем заботятся? Если они лишают застолья благовоний и сладостей, то им было бы естественно осудить кровь и мясо. А они уподобляют свое философствование учетной книге, которая, зачисляя все расходы на пищу в разряд ненужных и излишних, оставляет нетронутой самую непомерную и постыдную статью расходов. «Мы, — говорят они, — не обязаны соблюдать справедливость по отношению к животным». Но тогда уж, можно сказать, не соблюдайте ее и по отношению к благовониям и всяким заморским приправам. Откажите в справедливости тем вещам, которые вы отовсюду изгоняете, хотя они не приносят пользы и не обязательно связаны с наслаждением.

375. Филон Александрийский. О жертвоприношениях Авеля и Каина 46. Неразумное по природе двояко: бывает неразумное как противное разумному выбору (неразумными иногда называют людей глупых), а бывает и как лишенность разума (каковы неразумные животные).

376. Anecdota graeca I p. 244 Cramer. Эпикурейцы и некоторые из старшего поколения стоиков признают счастье и за неразумными животными [1].

[1] Примечание Арнима (ad. loc.): «Несомненно, что из ранних стоиков, включая Хрисиппа и его учеников, никто не мог придерживаться подобного мнения». Ср. выше, фрг. 17.

7. О СТРАСТЯХ

7.1. Определения страсти как таковой и ее видов

377. Климент Александрийский. Строматы II 13,59 p. 145,3 St.–Fr. Влечение (импульс) – это стремление разума к чему-то или от чего-то (ὁρμὴ... φορὰ διανοίας ἐπί τι ἢ ἀπό του), а страсть – это чрезмерно сильное влечение, превышающее разумную меру (πλεονάζουσα ὁρμὴ ἢ ὑπερτείνουσα τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα), или сильное влечение, неподвластное разуму. Поэтому страсти – это противоприродные движения души, которые вышли из повиновения разуму.

378. Стобей. Эклоги II 7, 9 b p. 88,6 W. [=] SVF I 205. Коль скоро страсть – это видовое проявление влечения, то теперь мы по порядку расскажем о страстях. Они говорят, что страсть – это чрезмерно сильное и неподвластное доводам разума влечение, или неразумное движение души вопреки природе, хотя все страсти возникают в ведущем начале души. Поэтому всякий «трепет» [души] – это страсть и, наоборот, всякая страсть – это «трепет»[1]. Поскольку природа страсти такова, можно предположить, что некоторые страсти первичны и начальны, а другие возникают на их основе. В родовом отношении первичны следующие четыре: вожделение, страх, скорбь и наслаждение. Из них первыми идут вожделение и страх, но первое направлено на мнимое благо, а второй – на мнимое зло. За ними возникают наслаждение и скорбь; наслаждение – когда мы получаем то, чего вожделели или избегаем того, чего страшились, а скорбь – когда мы не получаем того, чего вожделели или претерпеваем то, чего страшились. Применительно ко всем страстям души, когда они называют их «[ложными] мнениями» (δόξαι), [термин]

«мнение» используется вместо «слабое предположение» (ἀσθενὴς ὑπόληψις), а «свежее» – вместо «побудительный импульс к неразумному сжатию или расширению» (τὸ κινητικὸν συστολῆς ἀλόγου ἢ ἐπάρσεως).

---

[1] См. SVF I 206.

379. Цицерон. Тускуланские беседы IV 22. Источником всех страстей они [стоики] называют невоздержность (intemperantia), которая представляет собой совершенное уклонение от верного разума, настолько противоположное предписаниям разума, что попросту невозможно ни управлять этими душевными порывами, ни сдерживать их. И подобно тому, как воздержность умеряет эти порывы и приводит их к подчинению верному разуму и сохраняет усвоенные суждения разума, так противоположная ей невоздержность воспламеняет всякое душевное состояние, волнует и раздражает его, и из нее происходят и скорбь, и страх, и все прочие страсти.

380. Цицерон. Тускуланские беседы IV 14–15. Они [стоики] считают, что все страсти возникают из [ложных] суждений и мнений. Поэтому они определяют их и более кратким образом, поясняя, что страсть – не просто нечто порочное, но нечто находящееся в нашей власти... **15.** И поскольку, как я сказал, эти суждения и мнения являются причинами страстей, [стоики] считают, что в них заключены не только страсти, но и то, что возникает из-за страстей. Так, скорбь вызывает острую боль, страх приводит к смятению и бегству души, радость – к чрезмерному веселью, вожделение – к безудержному желанию. А [под словом] «мнение», которое мы включили в приведенные выше определения, они понимают ослабленное согласие (imbecilla adsensio).

381. Цицерон. О пределах добра и зла III 35. Душевных страстей... которые у греков называются πάθη {...} всего четыре рода (хотя видов гораздо больше): скорбь, страх, вожделение и то, что стоики называют общим для тела и души словом ἡδονή... означающим безудержный душевный подъем под воздействием наслаждения. Страсти происходят не от какой-то природной способности, но все являются мнения-

ми и превратными суждениями. У мудреца, естественно, их никогда не будет.

382. Фемистий. Парафраза к трактату Аристотеля «О душе» III 5 p. 197 Sp. Последователи Зенона вполне разумно называли страсти человеческой души отклонениями от разума и ошибочными суждениями разума.

383. Прокл. Комментарий к «Алкивиаду I» Платона 288 Westerink. Не только, вследствие определенных суждений, у людей — как говорят стоики — возникают страсти, но, в свою очередь, и люди из-за этих страстей и влечений меняют свои суждения.

384. Плутарх. О нравственной добродетели 9, 449 с. Они признают, вынужденные к тому действительностью, что не всякое суждение является страстью, но только то, которое приводит к появлению насильственного чрезмерного влечения, и соглашаются, что судящее и претерпевающее в нас — это разные веши, равно как движущее и движимое. Сам же Хрисипп, во многих местах определявший самообладание и выдержку как состояния повиновения велениям разума (ἕξεις ἀκολουθικὰς τῷ αἱροῦντι λόγῳ), явно под давлением самих вещей вынужден согласиться, что то в нас, что повинуется, отлично от того, чему повинуется, подчиняясь, или противится, не подчиняясь.

385. Цицерон. Тускуланские беседы III 24–25. Итак, причина всего заключаются в суждении, и причина не только скорби, но и всех прочих страстей; основных видов их четыре, а разновидностей множество. Ибо поскольку всякая страсть есть движение души, удаленное от разума, пренебрегающее разумом или не повинующееся ему, и возникает под влиянием ложного представления о благе или зле, то четыре родовых страсти объединяются в две пары. Две страсти возникают из превратного мнения о благе, и одна из них, буйная радость, или чрезмерное ликование, возникает из мнения о присутствии некоего значительного блага, а вторая, которую можно назвать вожделением или похотью, — это чрезмерное и не повинующееся разуму влечение к тому, что кажется значительным благом. **25.** Итак, эти два вида, безум-

ствующее наслаждение и похоть, возбуждаются мнением о благе, а два других, страх и скорбь, — мнением о зле. Действительно, страх — это мнение о надвигающемся большом зле, а скорбь — мнение об уже присутствующем большом зле, и к тому же свежее мнение[1] о присутствии такого зла, — так что кажется, будто от него невозможно не испытывать страданий.

[1] recens opinio = δόξα πρόσφατος.

386. Аспасий. Комментарий к «Никомаховой этике» Аристотеля р. 44, 12 Heylb. Стоики считали, что страсть — это слишком сильное влечение, или влечение неразумное, соглашаясь с теорией, противоречащей верному рассуждению.

Там же р. 45,16. К родовым страстям стоики относили наслаждение и скорбь, страх и вожделение. Дело в том, что, по их мнению, страсти возникают из [ложного] предположения о благе и зле. Когда душа возбуждается присутствием блага, возникает наслаждение, когда присутствием зла — скорбь. И, соответственно, под воздействием ожидаемого блага возникает вожделение, то есть, влечение к тому, что кажется благом, а страсть, возникающая под воздействием ожидаемого зла — страх. Так они считали.

Анонимный комментарий к «Никомаховой этике» Аристотеля р. 180,14 Heylb. Такова скорбь, которую стоики называли еще «сжатием» [пневмы].

387. Сервий. Комментарий к «Энеиде» Вергилия (VI 733). Варрон вместе с прочими философами утверждает, что страстей всего четыре: две возникают из превратного представления о благе, а две — из превратного представления о зле: действительно, скорбь и страх суть два мнения о зле, в первом случае — о присутствующем, во втором — о будущем; точно так же наслаждение и вожделение суть мнения о благе: одно — о присутствующем, другое — о будущем.

388. Филон Александрийский. О наградах и наказаниях 71. Существуют четыре страсти души, из которых две относятся к наличному или будущему благу (наслаждение и вожделение), а две другие — к присутствующему или ожидаемому злу (скорбь и страх)...

389. Стобей. Эклоги II 7, 10 а р. 89,4 W. [В определении страсти] слова «неразумное» (ἄλογον) и «противоприродное» (παρὰ φύσιν) используются не в обычном значении, но «неразумное» означает «не повинующееся разуму». Дело в том, что всякая страсть – это нечто насильственное, и часто бывает, что охваченные страстью люди хотя и видят, что пользы это не принесет, но влекутся ею, словно непослушной лошадью, и совершают это, в связи с чем, признавая свершившееся, часто приводят такие общеизвестные слова:

Хоть и имею рассудок, но природа заставляет
(*Еврипид.* фрг. 837 Nauck)

Рассудком (γνώμη) в данном случае поэт называет знание и понимание того, как правильно поступать. И «противоприродное» используется в определении страсти в смысле «происходящее вопреки верному и согласному с природой разуму». Все, кто охвачен страстью, теряют разум, – не так, как те, кто в чем-либо заблуждается, но особым образом. Если, например, тех, кто ошибочно считает началами атомы, убедить, что это не так, они откажутся от этого мнения. А охваченные страстями – даже если бы сами понимали и если бы их убеждали, что не следует скорбеть, бояться и вообще предаваться какой-либо страсти, – все равно не освобождаются от них и увлекаются страстями в такое состояние, что становятся полностью подвластны их тирании.

390. Плутарх. О нравственной добродетели 10, 450 с. В сочинении «О несогласованности»[1] Хрисипп говорит: «Гнев слеп. Часто он мешает видеть очевидные вещи и препятствует правильному постижению», а немного ниже прибавляет: «Возникающие страсти препятствуют четкому рассуждению, искажают восприятие вещей и насильно побуждают к противоположным действиям». И тут он в подтверждение приводит такие слова Менандра:

О, горе мне! В какой же части
Тела был разум мой в тот миг,
Как выбрал я одно вместо другого?
(фрг. 567 Koerte)

И потом Хрисипп продолжает: «Хотя [человек] по природе есть существо разумное, призванное во всем прибегать к

разуму и им руководствоваться, мы часто отвращаемся от него, уступая иному, более сильному побуждению».

[1] Т. е. об отсутствии «согласованности» с природой.

391. Андроник Родосский. О страстях I 1. Страсть – это неразумное и противоприродное движение души, или чрезмерно сильный порыв... Главных видов страстей четыре: скорбь, страх, вожделение, наслаждение. Скорбь – это неразумное сжатие [души], или свежее мнение о присутствии зла, под воздействием которого люди считают, что [душе] необходимо сжаться. Страх – неразумное уклонение, или избегание ожидаемого зла. Вожделение – неразумное влечение, или преследование ожидаемого блага. Наслаждение – неразумное расширение, или свежее мнение о присутствии блага, под воздействием которого люди считают, что [душе] необходимо расшириться.

392. Филон Александрийский. О Моисее II 139. При неразумных страстях наслаждение приводит к противоприродному расширению и возрастанию [душевной пневмы], скорбь, напротив, сжимает ее и сдерживает, страх отклоняет и сбивает влечение с правильного пути, а вожделение насильно влечет и направляет к благу, которого пока нет... Красота тела состоит в соразмерности членов, в хорошем цвете и свежести кожи... а красота ума – в гармонии мнений и согласии добродетелей...

393. Цицерон. Тускуланские беседы IV 14. Скорбь – это свежее мнение о присутствии зла, при котором душа сокращается и сжимается; а радость – это свежее мнение о присутствии блага, при котором душа расширяется. Страх – мнение о надвигающемся зле, которое кажется невыносимым. Вожделение – мнение о будущем благе, которое уже близко и доступно.

394. Стобей. Эклоги II 7, 10 b p. 90, 7 W. По их словам, вожделение – это стремление, не повинующееся разуму: причиной его служит мнение об ожидающем нас благе, при появлении которого нам будет хорошо, а в основе этого мнения лежит неупорядоченно влекущее, но насущное убеждение

в том, что это действительно нечто достойное стремления. Страх – это непокорное разуму уклонение: причиной его служит мнение об ожидающем нас зле, а в основе этого мнения лежит сильное убеждение в том, что это нечто действительно достойное уклонения. Скорбь – непокорное разуму сжатие души, а причиной его является мнение о близком присутствии зла, при наличии которого [душе] полагается сжиматься. Наслаждение – непокорное разуму расширение [души], а причиной его является мнение о близком присутствии блага, при наличии которого [душе] полагается расширяться. К вожделению относится следующее: гнев и его виды..., сильное любовное влечение, всякого рода желания и стремления, сластолюбие, алчность, честолюбие и тому подобное. К наслаждению: злорадство, ублажение себя, плутовство и тому подобное. К страху: боязнь, тревога, потрясение, стыд, смятение, богобоязненность, испуг и ужас. К скорби: недоброжелательство, зависть, ревность, жалость, печаль, огорчение, грусть, горе, внутренние муки, досада.

Там же 10 d p. 92,18. Из перечисленных страстей одни отражают [свойства] того, чем вызваны (как, например, жалость, недоброжелательство, радость по поводу чужого несчастья, стыд), а другие, – свойство душевного движения (внутренние муки, ужас).

395. Стобей. Эклоги II 7, 10 с р. 91,10 W. Гнев (ὀργή), по их словам, – это страстное желание наказать того, кто, как представляется, нанес незаслуженную обиду. Возмущение (θυμός) – это подступающий гнев. Ярость (χόλος) – приступ гнева. Гневливость (μῆνις) – гнев созревший или застарелый. Злоба (κότος) – гнев, выжидающий случая для отмщения. Негодование (πικρία) – быстро вспыхивающий гнев. Любовь (ἔρως) – тяга к единению, вызванная видом красоты. Любовная тоска (πόθος) – вожделение того, кто не имеет предмета любви. Томление (ἵμερος) – желание общества отсутствующего друга. Сластолюбие (φιληδονία) – желание иметь удовольствия. Алчность (φιλοπλουτία) – иметь богатство. Честолюбие (φιλοδοξία) – иметь славу.

396. Диоген Лаэртий VII 113. Вожделение – это, по их словам, неразумное стремление, а видами его являются следующие [страсти]: неудовлетворенное желание, ненависть, не-

сговорчивость, гнев, любовь, гневливость, возмущение. Неудовлетворенность (σπάνις) – это вожделение, не добившееся цели и как бы отделенное от предмета, но при этом тщетно устремленное к нему и напряженное. Ненависть (μῖσος) – желание зла другому, нарастающее и продолжительное. Несговорчивость (φιλονικία) – желание настоять на своем в ущерб кому-либо. Гнев – желание наказать того, кто, как представляется, нанес незаслуженную обиду. Любовь – вожделение, чуждое людям достойным: порожденное видом красоты желание единения. Гневливость – гнев застарелый <...> Злоба – ждущий своего часа, как явствует из следующего:

Вспыхнувший гнев он на первую пору хотя и смиряет,
Но сокрытую злобу, доколе ее не исполнит,
В сердце хранит...

(Илиада I 81 сл., пер. Н. И. Гнедича).

Возмущение – это наступающий гнев.

397. Андроник Родосский. О страстях I 4. [27 разновидностей вожделения] Гнев – это желание наказать предполагаемого обидчика. Возмущение это подступающий гнев. Ярость – приступ гнева. Негодование – быстро вспыхивающий гнев. Гневливость – гнев созревший. Злоба – гнев, ждущий удобного случая для отмщения. Любовь – это вожделение плотского соития. Любовь (другое определение) – желание дружбы. Любовью (другое определение) – ...называют вызванную видом красоты тягу к единению. Томление – желание общества отсутствующего друга. Любовная тоска – влечение к отсутствующему предмету любви. Неприязнь (δυσμένεια) – недоброжелательность, ждущая случая проявиться и вредоносная. Недоброжелательность (δύσνοια) – желание, чтобы другой пострадал по собственной вине. Прожорливость (ἀψικορία) желание быстрого насыщения. Быстроглазие (ριψοφθαλμία) – способность быстро заметить желаемое. Тщетное желание – напрасное желание. Свирепость (τραχύτης) – желание, выходящее за обычные рамки (ἀνώμαλος). Враждебность (ἔρις) – желание причинить зло противнику. Страстная привязанность (προσπάθεια) – рабствующее желание. Любовь к наслаждению – неумеренное желание удовольствий. Алчность – ...неумеренное желание богатства. Честолюбие – неумеренное желание почестей.

Привязанность к жизни (φιλοζωΐα) – неподконтрольное разуму желание жить. Любовь к своему телу (φιλοσωματία) – желание телесного здоровья, превышающее должную меру. Прожорливость (γαστριμαργία) – неумеренное желание пищи. Пьянство (οἰνοφλυγία) – ненасытное желание вина. Сладострастие (λαγνεία) – неумеренное желание соития.

398. Цицерон. Тускуланские беседы IV 21. А что касается разновидностей вожделения (libido), то они определяют их так. Гнев – это вожделение наказать того, кто, как представляется, причинил несправедливость. Возмущение (excandescentia) – гнев зарождающийся и еще едва существующий (по-гречески это называется θύμωσις), ненависть – это застарелый гнев, враждебность – гнев, ищущий случая отомстить, ссора – острый гнев, возникающий в глубинах души и сердца. Ненасытность (indigentia) – неутолимое желание. Томление (desiderium) – желание увидеть то, чего еще нет. Вводят они еще одно различение, а именно: вожделение обращено на то, что сказывается о ком либо или о чем либо и что диалектики называют κατηγορήματα [предикатами], – например, иметь богатство, иметь почести, – а ненасытность обращена на сами вещи, – например, на почести или деньги.

399. Секст Эмпирик. Против ученых VII 239. Тот, кто говорит, что любовь – это тяга к единению, подразумевает «с прекрасными юношами» (хотя бы и не высказывая этого): ведь никто не любит стариков или людей, перешедших за зрелый возраст.

400. Диоген Лаэртий VII 114. Наслаждение – это неразумное возбуждение в отношении предмета, который кажется того достойным. Виды его – обворожение, злорадство, услада, расслабление. Обворожение (κήλησις) – наслаждение, очаровывающее через слух. Злорадство (ἐπιχαιρεκακία) наслаждение от чужого несчастья. Услада (τέρψις) – можно сказать, поворот (τρέψις) и обращение души к вседозволенности. Расслабление (διάχυσις) – пренебрежение добродетелью.

401. Андроник Родосский. О страстях I 5. [Пять видов наслаждения]

Радость (ἀσμενισμός) – наслаждение неожиданными благами. Услада – наслаждение через зрение или слух. Обворожение – наслаждение, очаровывающее через слух, или наслаждение от беседы, музыки или иного приятного времяпровождения. Злорадство – наслаждение по поводу бедствий ближних. Плутовство (γοητεία) – наслаждение, полученное от введения в заблуждение или с помощью колдовства.

402. Стобей. Эклоги II 7, 10 с р. 91,20 W. Злорадство – это наслаждение от чужого несчастья. Радость – наслаждение неожиданными благам. Плутовство – зрительное наслаждение от введения в заблуждение...

403. Цицерон. Тускуланские беседы IV 20. А виды наслаждения они определяют так: злорадство (malivolentia) – наслаждение от бедствия другого человека безо всякой выгоды для себя. Ублаготворение (delectatio) – наслаждение от сладостных звуков, очаровывающее душу, и не только от слышимого, но и от того, что воспринимается зрением, осязанием, обонянием и вкусом; все эти удовольствия равно способны наполнить душу и как бы разлиться в ней. Похвальба (jactatio) – неумеренное наслаждение, проявляющееся бесцеремонно.

404. Цицерон. О пределах добра и зла II 13. Но различие в том, что наслаждением можно называть и состояние души. Стоики считают его порочным и определяют так: неразумное возбуждение души (sublatio animi sine ratione), которой кажется, что она пользуется значительным благом.

405. Климент Александрийский. Строматы II 20, 118, p. 177,15 St.–Fr. Наслаждение, будучи страстью, является не чем-то необходимым, а только следствием удовлетворения какой-либо естественной потребности, – например, в пище, питье, тепле, брачном союзе. Если бы мы могли пить, есть или производить потомство, не испытывая наслаждения, в нем не было бы вообще никакой необходимости. Оно ведь не является ни деятельностью, ни состоянием души, ни какой-либо частью нас, но пришло в жизнь для содействия, – подобно тому, как соль, говорят, помогает пищеварению. Но стоит ему сбросить узду и овладеть местом обитания, как оно

тут же порождает вожделение, которое является неразумным порывом и влечением к тому, что ему приятно.

406. Филон Александрийский. Аллегории законов III 246. Наслаждение — это противоразумное возбуждение (ἔπαρσις) души, и оно достойно проклятия само по себе, но... свойственно не достойным, а только негодным людям.

407. Диоген Лаэртий VII 112. Страх — это ожидание зла. А к страху относятся такие [его виды]: ужас, боязнь, стыд, потрясение, смятение, тревога. Ужас (δεῖμα) — страх, приводящий к испугу. Стыд (αἰσχύνη) — страх бесчестия. Боязнь (ὄκνος) — страх перед предстоящим действием. Потрясение (ἔκπληξις) — страх от вида чего-либо непривычного. Смятение (θορυβός) — страх, лишающий голоса. Тревога (ἀγωνία) — страх перед неизвестным.

408. Стобей. Эклоги II 7, 10 с р. 92 W. Боязнь — это страх перед предстоящим действием. Тревога — страх перед неудачей или страх перед поражением. Потрясение — страх от непривычного впечатления. Стыд — страх бесчестия. Богобоязненность — страх перед богами или демонами. Испуг (δέος) — страх перед ужасным. Ужас — страх, возникающий из разума.

409. Андроник Родосский. О страстях I 3. [12 видов страха]

Боязнь — страх перед предстоящим действием. Стыд — страх бесчестия. Ужас — страх перед предвидимым. Испуг — страх парализующий. Потрясение — страх от непривычного и ужасного впечатления. Поражение (κατάπληξις) — страх от сильного впечатления... Пугливость (ψοφοδέεια) — напрасный страх. Тревога — страх перед неудачей, или страх перед поражением, или страх, внушающий противоречивые ожидания относительно того, к чему нас сильно влечет. Промедление (μέλλησις) — боязнь намеченного действия. Устрашение (ὀῤῥωδία) — страх перед умственным вымыслом. Смятение — страх, лишающий голоса. Богобоязненность — страх перед божественным.

410. Цицерон. Тускуланские беседы IV 19. Вялость (pigritia) — страх перед предстоящими трудами... Ужас (terror) —

страх поражающий; если от стыда краснеют, то от ужаса бледнеют, трясутся и стучат зубами. Опасение (timor) — страх перед приближающимся злом, испуг (pavor) — страх, переворачивающий душу... Смятение (exanimatio) — страх, который следует за испугом и как бы сопровождает его, замешательство (conturbatio) — страх, мешающий совершить намеченное, боязнь (formido) — страх продолжительный.

411. Климент Александрийский. Строматы II 7,32, p. 130, 8 St.–Fr. Говорят, что страх — это неразумное уклонение и страсть {...} Но если философы, измышляя названия, называют осторожность (εὐλάβεια) страхом перед законом, то, пожалуй, такое уклонение разумно. И Критолай из Фаселиды[1] вполне справедливо назвал их «словесными бойцами».

Там же 8,37, p. 132,24 St.–Fr. Потрясение — не что иное, как страх от непривычного впечатления или от неожиданного впечатления или известия <...> Страх же вообще — чрезмерное изумление перед чем-то произошедшим или происходящим.

Там же 8,40, p. 134,9. Богобоязненность — страсть, заключающаяся в страхе перед демонами.

[1] Схоларх перипатетиков, участник афинского «философского» посольства в Рим 156/5 г. до н. э.

412. Диоген Лаэртий VII 110 [=] SVF I 205; 211. Из превратных суждений происходит извращение мысли, а из него возникают многочисленные страсти, причины непостоянства души. Согласно Зенону, страсть в собственном смысле есть неразумное и противное природе движение души, или чрезмерно сильное влечение. Главных страстей, как говорят Гекатон... и Зенон в книге «О страстях», четыре рода: скорбь, страх, вожделение и наслаждение.

Там же VII 111–112. Скорбь — это неразумное сжатие души, и виды его такие: жалость, зависть, ревность, недоброжелательство, тягость, тоска, докука, горе, расстройство. Жалость (ἔλεος) — скорбь по поводу незаслуженного страдания. Зависть (φθόνος) — скорбь по поводу чужих благ. Ревность (ζῆλος) — скорбь по поводу того, что у другого есть то, чего хочешь ты сам. Недоброжелательство (ζηλοτυπία) — скорбь по поводу того, что у другого есть то же, что и у тебя. Тягость

(ἄχθος) – скорбь обременяющая. Тоска (ἐνόχλησις) – скорбь стесняющая, не позволяющая найти себе места. **112.** Докука (ἀνία) скорбь от раздумий, непрестанных и напряженных. Горе (ὀδύνη) – скорбь тяжкая. Расстройство (σύγχυσις) – скорбь беспричинная[1], гнетущая и мешающая видеть, что происходит.

---

[1] Стоящее в тексте λύπη ἄλογος в данном случае логичнее понимать именно так (а не буквально – «неразумная скорбь»), поскольку скорбь, как и всякая страсть, неразумна по определению.

413. Стобей. Эклоги II 7, 10 с р. 92,7 W. Зависть – это скорбь по поводу благ другого. Ревность – это скорбь по поводу того, что другой получил то, чего сам хочешь; есть и другое определение, – похвальба тем, чего не имеешь, и еще одно, – подражание тому, у кого есть больше. Недоброжелательство – скорбь по поводу того, что другой получил то, чего сам хочешь[1]. Жалость – скорбь по поводу того, что некто, как представляется, страдает незаслуженно. Горевание (πένθος) – скорбь по безвременно умершему. Тоска – скорбь обременяющая. Страдание (ἄχος) – скорбь, лишающая дара речи. Докука – скорбь от раздумий. Горе – скорбь пронзительная и поражающая. Отвращение (ἄση) – скорбь, сопровождаемая чувством отталкивания.

---

[1] Повторение определения ревности; видимо, ошибка.

414. Андроник Родосский. О страстях I 2. [25 видов скорби] Жалость – это скорбь о бедствиях другого, который страдает незаслуженно. Зависть – скорбь по поводу чужих благ... Ревность – скорбь по поводу того, что другой получил то, чего сам хочешь, или скорбь по поводу того, что у других есть то, чего нет у нас... Недоброжелательство – скорбь по поводу того, что у других есть то же, что и у нас. Уныние (δυσθυμία) – скорбь от чего-либо неразрешимого или трудного. Несчастность (συμφορά) – скорбь по поводу накопившийся бедствий. Тягость – скорбь обременяющая. Страдание – скорбь, лишающая дара речи. Приступ огорчения (σφακελισμός) – острая скорбь. Горевание – скорбь по безвременно умершему. Досада (δυσχέρανσις) – скорбь, вызванная противоположными друг другу соображениями. Тоска – скорбь стесняющая или

скорбь, не дающая от нее освободиться. Горе — скорбь пронзительная и острая. Докука — скорбь от раздумий. Раскаяние (μεταμέλεια) — скорбь о дурных делах, совершенных по собственной вине. Расстройство — скорбь, мешающая видеть будущее. Отчаяние (ἀθυμία) — скорбь того, кто потерял надежду получить то, что хочет. Отвращение — скорбь, сопровождаемая чувством отталкивания. Обида (νέμεσις) — скорбь тех, кто возбужден свех меры. Беспокойство (δυσφορία) — скорбь от незнания того, как вести себя в наступающей ситуации. Причитание (γόος) — сетования того, кто охвачен скорбью. Угнетенность (βαρυθυμία) — скорбь отягощающая и не дающая передышки. Рыдание (κλαῦσις) — плач скорбящего об ухудшении своего положения. Озабоченность (φρόντις) — думы охваченного скорбью. Сострадание (οἶκτος) — скорбь по поводу чужих бедствий.

415. Цицерон. Тускуланские беседы IV 16–18. Зависть (invidentia), как они ее определяют, — это скорбь, которую ощущают по поводу благополучия другого, которое ничем не вредит завистнику. **17.** Потому что если кто страдает от благополучия того, кто ему вредит, это уже неправильно называть завистью... О ревности (aemulatio) тоже говорят в двух смыслах, — с похвалой и с порицанием. Ревностью ведь называют и подражание добродетели (но сейчас речь идет не о нем, ибо оно похвально), и скорбь человека, который не имеет того, чего хочет, а у другого это есть. **18.** Недоброжелательство (obtrectatio), — под ним я понимаю то, что называют словом ζηλοτυπία — это скорбь человека по поводу того, что желаемое есть не только у него, но и у другого. Жалость (misericordia) — скорбь по поводу бедствий другого, когда он страдает незаслуженно; никто ведь не чувствует жалости, если наказывают отцеубийцу или предателя. Тоска (angor) — скорбь давящая. Стенание (luctus) — скорбь, причиненная утратой дорогого человека. Сокрушение (maeror) — скорбь по поводу того, что достойно оплакивания. Тягость (earumna) — скорбь тяжкая. Горе (dolor) — скорбь мучительная. Причитание (lamentatio) — скорбь с воплями. Озабоченность (sollicitudo) — скорбь, сопровождаемая думами. Подавленность (molestia) — скорбь продолжительная. Терзание (afflictatio) — скорбь, сопровождаемая телесной мукой. Отчаяние (desperatio) — скорбь от отсутствия надежды на лучшее.

416. Немесий Эмесский. О природе человека 19–21 [использование стоических определения страстей]. 19. Скорбь бывает четырех видов: страдание, тягость зависть, жалость. Страдание – скорбь, лишающая дара речи. Тягость – скорбь обременяющая. Зависть – это скорбь по поводу чужих благ. Жалость – скорбь по поводу чужих несчастий. Всякая скорбь по природе своей – зло. Ведь если человек достойный и будет порой испытывать скорбь, когда гибнут хорошие люди или дети или разрушается родной город, то не потому, что он предпочитает скорбеть, и не намеренно, а в силу обстоятельств. Человек, преданный созерцательной жизни (θεωρητικός), в подобных обстоятельствах остается совершенно бесстрастным, отделяя себя от этих вещей и связывая с богом. А вот достойный (σπουδαῖος) испытывает эти страсти в меру, в пределах допустимого, и не подчиняется им, а, скорее, повелевает ими.

Там же 20. Страх подразделяется на шесть видов: боязнь, совестливость (αἰδώς), стыд, поражение, тревогу и потрясение. Боязнь – страх перед предстоящим действием. Поражение – страх от сильного впечатления. Потрясение – страх от необычного впечатления. Тревога – страх ошибки, то есть, неудачи: тревогу мы испытываем, когда боимся потерпеть неудачу в деле. Совестливость – страх в ожидании порицания; эта страсть – прекраснейшая. Стыд – страх за совершенное дурное дело; и это переживание небезнадежно для целей спасения. Совестливость отличается от стыда тем, что стыдящийся человек упрекает себя в содеянном, а совестящийся страшится впасть в бесчестие. Древние, неверно употребляя слова, часто называют совестливость стыдом и наоборот. Вообще же страх рождается из охлаждения, когда все тепло притекает в сердце, к главенствующему началу, – наподобие того, как охваченный страхом народ прибегает к начальникам. А орган скорби находится в устье желудка; он-то при наступлении скорби и чувствует колотье, как пишет Гален в третьей книге сочинения, посвященного доказательствам...

Там же 21. Гнев (θυμός) – это кипение расположенной около сердца крови, возникающее из-за испарения или возбуждения желчи; поэтому его называют также χολή и χόλος [желчь]. Бывает, что гнев возникает как желание отмщения: когда нам причиняют (или нам кажется, что причиняют) обиду, мы гневаемся, и тогда возникает страсть, смешанная из вожделения

и гнева. А видов гнева три: возмущение (ὀργή), которое также называют χολή и χόλος, ненависть (μῆνις) и злоба (κότος). Гнев нарождающийся и приходящий в движение, – это возмущение, называемое также χολή и χόλος. Ненависть – гнев застарелый, а называется она так, потому что надолго остается (μένειν) и передается памяти (μνήμη). Злоба – это гнев, ждущий случая отомстить. Называется она так, потому что откладывается (κεῖσθαι)[1]. Гнев – телохранитель разума. Всякий раз, как разум сочтет нечто достойным негодования, тут же рождается гнев, – если, конечно, человек сохраняет [разумное] состояние, свойственное его природе.

---

[1] Приведенные этимологии неверны.

417. Цицерон. Тускуланские беседы III 52. Остается еще мнение киренаиков, которые считают, что скорбь возникает только от непредвиденных событий. Это, как я уже говорил, важно учитывать. Да и сам Хрисипп, похоже, соглашался, что непредвиденное поражает сильнее.

418. Плутарх. О противоречиях у стоиков 25, 1046 bc. А во второй книге сочинения «О благе» он определяет зависть как скорбь по поводу чужого блага, и считает, что зависть испытывают люди, которые желают унижения ближних, чтобы возвыситься над ними. **1046 с.** С этим он связывает злорадство: «И вместе с этой скорбью возникает злорадство, когда кто-то по тем же причинам желает унижения ближних. А когда следуют противоположным природным побуждениям, возникает жалость».

419. Цицерон. Тускуланские беседы III 83–84. У скорби суть одна, только названия разные: ведь зависть, ревность, недоброжелательство, жалость, тоска... отчаяние относятся к скорби. **84.** Все эти перечисленные мною вещи стоики определяют по отдельности, называя их словами похожими [по значению на вышеприведенные], но, кажется, не всегда имеют в виду то же самое...

420. Гален. Комментарий к соч. Гиппократа «О соках» I vol. XVI p. 174 K. Возмущение и вялость – тоже страсти души, но возмущение и гнев отличаются от вялости и скор-

би по своему действию. При возмущении и гневе напрягается врожденная теплота души, и тогда желчь образуется и увеличивается в объеме. А в скорби и вялости концентрируется холодное начало, и в результате появляется флегматическая жидкость.

7.2. О склонности к болезни, о болезни и немощи (εὐεμπτωσία, νόσημα, ἀρρώστημα)

421. Стобей. Эклоги II 7, 10 e p. 93,1 W. Склонность к болезни — это предрасположенность к страсти или чему-либо противоприродному; таковы, например, унылость, вспыльчивость, завистливость, нервность и тому подобное. Бывает предрасположенность и к другим противоприродным вещам, — например, к воровству, прелюбодеянию, вседозволенности; соответственно, таких людей называют ворами, прелюбодеями, наглецами. Болезнь — это порожденное вожделением мнение, перетекшее в устойчивое состояние и укрепившееся; оно приводит к тому, что недостойное стремления считается в высшей степени желанным, — какова, например, страсть к женщинам, вину, деньгам. Бывает, что в силу антипатии возникают противоположности этих болезненных состояний, — например, женоненавистничество, отвращение к вину или мизантропия. Болезни, сопровождаемые бессилием, называются немощами.

422. Диоген Лаэртий VII 115. Подобно тому, как говорят о телесных немощах, — подагре или артрите, так говорят и о душевных, — тщеславии, сластолюбии и тому подобном. Немощь — это болезнь, сопровождаемая бессилием, а болезнь — неумеренное помышление о том, что кажется желанным. И как говорят о склонности тела к болезни, — например, о подверженности насморку или расстройству желудка, — так бывает и склонность души, — завистливость, жалостливость, раздражительность и так далее.

423. Цицерон. Тускуланские беседы IV 27. Подобно тому, как разные люди предрасположены к разным болезням и как мы говорим, что такой-то предрасположен к астме или желудочному расстройству не потому, что он страдает этим именно сейчас, а вообще часто, точно так же одни

предрасположены к страху, а другие — к другим страстям. Когда мы говорим о боязливости и боязливых людях или о гневливости, которая отличается от гнева, мы имеем в виду, что гневливость и приступ гнева — вещи столь же разные, как боязливость и реальная боязнь. Ведь не все, кто испытывает боязнь, боязливы, и не все боязливые постоянно испытывают боязнь. Такое же различие между опьянением и пристрастием к вину, между влюбленностью и женолюбием.

424. Цицерон. Тускуланские беседы IV 23–25. Точно так же, как испорченная кровь, избыток мокроты или желчи приводят к телесным болезням и недомоганиям, сумбур ложных и противоречивых мнений уносит здоровье души и ввергает ее в болезненное состояние. Из этих страстей рождаются, во-первых, те болезни (morbi), которые у них называются νοσήματα, и вместе с тем противоположные им состояния, то есть болезненная нерасположенность и отвращение к некоторым вещам. Затем, из них рождаются немощи (aegrotationes), которые у стоиков называются ἀῤῥωστήματα, и тут же опять противоположные им. Последнему вопросу, — а именно, сравнению телесных и душевных болезней, — стоики, и более всех Хрисипп, посвящают особенное внимание. Эти их соображения мы пропустим, поскольку они для нас наименее значимы, и остановимся лишь на том, что имеет отношение к нашему предмету. **24.** Ясно, что страсть (perturbatio) все время находится в непостоянном и переменчивом движении, поскольку различные мнения непрестанно сталкиваются друг с другом. Но стоит только этому бурлению и кипению души застареть и, так сказать, войти в плоть и кровь, как тут же окажутся реальностью упомянутые болезни, немощи и те нерасположения, которые противоположны этим болезням и немощам. То, о чем я говорю, можно разделить лишь мысленно; в действительности эти вещи соединены и равным образом возникают из вожделения и радости. Например, если вожделение к деньгам не сдерживается постоянным разумным мотивом, словно неким сократическим врачеванием, способным вылечить эту страсть, то оно останется в жилах и внутренностях как пагуба, как болезнь и немощь, и станет [состоянием] жадности (avaritia), которое в его закоренелом виде уже нельзя вырвать у человека. **25.** Так же обстоит дело

и с прочими болезнями, каковы, например, честолюбие или женолюбие (mulierositas), – если так можно назвать то, что греки обозначают словом φιλογυνία, – и точно таким же образом рождаются все прочие [душевные] болезни и немощи. А то, что им противоположно, возникает, как они считают, от страха. Таково, например, отвращение к женщинам (odium mulierum), выведенное в «Женоненавистнике» Атилия[1], таково и [чувство ненависти] ко всему роду человеческому, известное нам по Тимону[2], который заслужил прозвище μισάνθρωπος, таково же и негостеприимство. Иными словами, все такого рода душевные недуги рождаются из какого-то страха перед тем, чего человек избегает и к чему питает отвращение.

---

[1] Римский комедиограф 3–2 вв. до н. э., младший современник Энния.

[2] Тимон (5 в. до н. э.) – афинянин, сын Эхекратида; прозвище «мизантроп» заслужил за крайне сварливый и мрачный характер. См. *Плутарх.* Антоний 70; Алкивиад 16; *Аристофан.* Лисистрата 805 сл.

425. Цицерон. Тускуланские беседы IV 28–29. Подобно тому, как в теле существуют болезни, немощи, пороки, так существуют они и в душе. Болезнь (morbus) – это расстройство всего тела; немощь (aegrotatio) – болезнь вкупе с бессилием, а порок – несогласованность частей тела, из которой происходит испорченность, искривление и уродство членов. **29.** Таким образом, две эти вещи, болезнь и немощь, возникают от расстройства и повреждения здоровья всего тела, а порок существует сам по себе, при полном здоровье всего остального. А в душе отличить болезнь от немощи мы можем только мысленно. Порочность же душевная – это ее жизненный склад и состояние, переменчивое и противоречивое. Так выходит, что при одном повреждении мнений возникает болезнь и немощь, а при другом – непостоянство и противоречивость. Внутреннее разногласие не при всех пороках одинаково: у тех, кто уже близок к мудрости, душа ощущает несогласие с самой собою, поскольку еще не мудра, но она не изломана и не низменна. Если болезни и немощи относятся к порочности, то являются ли ее частями страсти – это сомнительно. **30.** Ведь пороки – это состояния устойчивые, а стра-

сти – преходящие и поэтому не могут быть частями устойчивых состояний.

426. Цицерон. Тускуланские беседы IV 31. А различие между душой и телом таково: здоровая душа недоступна болезни, а тело доступно. Телесные недуги могут приключиться и не по нашей вине, а с душой так не бывает, поскольку все ее болезни и страсти возникают от пренебрежения разумом. И, значит, присущи они только человеку; животные хоть и ведут себя порой похожим образом, но страстей не испытывают.

427. Цицерон. Тускуланские беседы IV 26–27. Душевную немощь определяют еще так: это устойчивое и прочно укоренившееся мнение, побуждающее сильно стремиться к тому, что стремления недостойно. А противоположный вид, возникающий из отталкивания, определяют так: устойчивое и прочно укоренившееся мнение, побуждающее избегать того, чего не следует. Но в любом случае это мнение заставляет человека считать, что он знает то, чего на самом деле не знает. В понятие душевного недуга входят такие виды, как алчность, тщеславие, женолюбие, упрямство, чревоугодие, винолюбие, сластолюбие и прочее в таком роде. Алчность, например – это устойчивое и прочно укоренившееся мнение о деньгах как о чем-то в высшей степени достойном стремления. Подобным же образом определяются и прочие недуги. **27.** И то, что возникает из отталкивания, определяется соответственно. Негостеприимность, например, – устойчивое и прочно укоренившееся мнение, побуждающее избегать гостей всеми силами. Похожим образом определяется нелюбовь к женщинам, свойственная Ипполиту[1], и нелюбовь к людям, свойственная Тимону.

---

[1] Мифологический герой, сын афинского царя Тесей и царицы амазонок Антиопы, отвергавший земную любовь и посвятивший себя богине-деве Артемиде.

428. Сенека. Письма к Луцилию 75,11. Если сформулировать кратко, болезнь – это суждение, упорствующее в превратном и побуждающее сильно стремиться к тому, что вряд ли достойно стремления. Если угодно, можно сказать еще так: чрезмерно домогаться того, что мало этого достойно или

совсем недостойно, — или так: высоко ценить то, что имеет малую ценность или совсем ее не имеет.

429. Гален. О пораженных местах I 3 Vol. VIII p. 32 K. Существует два основных вида движения — изменение и перемещение в пространстве, и когда изменение приводит к завершенному состоянию (διάθεσις), такое состояние называется болезнью и это состояние, безусловно, противоестественное. Поэтому иногда подобное состояние мы называем страданием.

430. Цицерон. Тускуланские беседы VI 32. Избавиться от душевных недугов и болезней, как считается, труднее, чем освободиться от всех тех пороков, которые противоположны добродетелям. Действительно, даже после устранения пороков болезни остаются — потому что излечение болезни происходит не так быстро, как устранение порока.

7.3. О трех «благих эмоциях»

431. Диоген Лаэртий VII 116. По их словам, существуют три благие эмоции (εὐπάθεια): радость (χαρά), осмотрительность (εὐλάβεια) и воля (βούλησις). Радость противоположна наслаждению и есть благоразумное воспарение (εὔλογος ἔπαρσις). Осмотрительность противоположна страху и есть разумное уклонение (εὔλογος ἔκκλισις): мудрец никогда не будет бояться, но будет осмотрителен. А воля, как они говорят, противоположна вожделению и есть благоразумное стремление (εὔλογος ὄρεξις). И как у родовых страстей есть виды, так имеют их и родовые благие эмоции. К воле относятся благожелательность (εὔνοια), благосклонность (εὐμένεια), ласковость (ἀσπασμός), приязненность (ἀγάπησις); к осмотрительности — совестливость (αἰδώς), чистота помыслов (ἁγνεία); к радости — услада (τέρψις), веселость (εὐφροσύνη), благодушие (εὐθυμία).

432. Андроник Родосский. О страстях I 6. Три рода благих эмоций: воля — благоразумное стремление; радость — благоразумное воспарение, осмотрительность — разумное уклонение. Четыре вида воли: благожелательность — желание блага другому ради него самого; благосклонность — устойчивая

благожелательность; ласковость – непременная благожелательность; приязненность <...> Три вида радости: Услада – радость, сообразная имеющемуся у человека полезному; веселость – радость, сопутствующая делам здравомыслящего человека; благодушие – радость, сопутствующая образу жизни или независимости от каких бы то ни было желаний. Два вида осмотрительности: совестливость – осмотрительность относительно возможного справедливого порицания; чистота помыслов – осмотрительность относительно возможных прегрешений перед богами.

433. Климент Александрийский. Строматы II 16,72, p. 151,8 St.–Fr. Радость они определяют как благое воспарение. А восхищаться (ἀγάλλεσθαι) – это радоваться прекрасному {...} Жалость (ἔλεος) – скорбь по поводу незаслуженного несчастья. Все это – изменения и страсти души.

434. Александр Афродисийский. Комментарий на «Топику» Аристотеля II p. 181,1 W. Вообще, и по существу, и по смыслу наслаждение, радость, веселость и услада – одно и то же. Тем не менее, Продик[1] пытался дать каждому из этих слов отдельное значение, – как и стоики. Они называют радость благоразумным воспарением, а наслаждение – противоразумным, усладу – наслаждением через слух, веселость – наслаждением от беседы. Однако хотя они и утверждают, что это так, но не приводят никаких доказательств.

[1] Софист V в. до н. э., занимавшийся в числе прочего философскими проблемами языка. См., например, *Платон.* Протагор 337 bc, 358 e, Менон 75 e, Кратил 384 b.

435. Сенека. Письма к Луцилию 59,2. Знаю: если употреблять термины в соответствии с нашими правилами, то «наслаждение» (voluptas) – вещь низменная, а «радость» (gaudium) – присуща только мудрецу и есть некое воспарение (elatio) души, уверенной в собственных и истинных благах. {...} Свойство «радости» таково: она не может ни прекратиться, ни превратиться во что-то противоположное.

436. Филон Александрийский. О переселении Авраама 156. Но ведь и людям добродетельным свойственно стенать и

проливать слезы, скорбя ли о несчастьях неразумных по причине природного родства и человеколюбия, или же по причине слишком большой радости. А последняя возникает, когда внезапно и изобильно изливаются нежданные блага. Об этом, кажется мне, и гласят слова поэта:

Мать, улыбаясь сквозь слезы...
(Илиада VI 484. Пер. Н. И. Гнедича)

Дело в том, что когда радость, — самая благородная из благих эмоций — приходит в душу неожиданно, она настолько расширяет ее по сравнению с прежним состоянием, что тело не может вместить такой объем. А человек подавленный и удрученный проливает слезы, что и называется плачем.

437. Лактанций. Божественные установления VI 15. Посмотрим теперь, чего достигают те, кто хочет вообще устранить все пороки. Отвергая четыре страсти, возникающие из [превратного] мнения о благе и зле, и считая, что при искоренении их душа мудрого обретает здоровье, они — хотя и понимают, что эти четыре страсти врождены нам и без них мы ничего не можем ни чувствовать, ни делать, — вместо них на самом деле вводят новые. Вместо вожделения стоики признают волю, — как будто не предпочтительнее вожделеть блага, чем стремиться к нему; вместо ликования (laetitia) у них радость, а вместо страха — осмотрительность (cautio). А вот чтобы заменить четвертую страсть, им не хватило изобретательности. И поэтому они вообще запрещают скорбь, то есть грусть и печаль души {...} Но допустим, как они хотят, что это разные вещи. Тогда выйдет, разумеется, что они называют волей устойчивое и прочное вожделение, радостью — непомерное ликование, а страхом — чрезмерную и невероятную осмотрительность... И так, сами того не сознавая, они приходят к перипатетическому взгляду, что пороки, поскольку их невозможно устранить, следует умерять.

438. Цицерон. Тускуланские беседы IV 12–14. По велению самой природы люди стремятся к тому, что представляется им благом, и избегают противоположного. Поэтому если нечто представляется благом, то сама природа повелевает стремиться к его обретению. Если это влечение (adpe-

titio) устойчиво и разумно (constanter prudenterque), то стоики называют его βούλησις, а мы – волей (voluntas). Воля, по их мнению, присуща только мудрецу и определяют они ее так: воля – это разумное стремление (voluntas est quae quid cum ratione desiderat). Если же [влечение] отклоняется от разума и отличается чрезмерным возбуждением – это вожделение, и к тому же разнузданное (libido vel cupiditas effrenata), которое свойственно всем глупцам. **13.** Затем, когда мы достигаем некоего блага, то можем испытывать эмоцию двух видов. Если душевная эмоция согласна с разумом, спокойна и устойчива, она называется радостью (gaudium); а если душа возбуждается по неверному поводу (inaniter) и чрезмерно, то испытывает восторг наслаждения (laetitia gestiens), а определяют его так: неразумное воспарение души (sine ratione animi elatio). Равным образом, поскольку к благу мы стремимся по велению природы и по ее же велению уклоняемся от зла, то и уклонение (declinatio) [бывает двух видов]. Если оно согласно с разумом, то его можно назвать осмотрительностью (cautio) и посчитать присущим только мудрецу; а если оно противно разуму и сопровождается унижающей душу и болезненной эмоцией, такое уклонение можно называть страхом. Иными словами, страх – это осмотрительность, не основанная на разуме (a ratione aversa cautio). **14.** По отношению к присутствующему злу мудрец не имеет никаких эмоций, а немудрые испытывают скорбь, поскольку подвластны воздействию мнимого зла и души их расслабляются и сжимаются, не повинуясь разуму. Поэтому основное определение скорби таково: душевный недуг, состоящий в противоразумном сжатии души. Итак, страстей всего четыре, а благих эмоций [разумно-нравственных состояний] (constantia) – три, поскольку скорбь не имеет разумной противоположности.

439. Плутарх. О нравственной добродетели 9, 449 ab. [Стоики,] соглашаясь до некоторой степени с этими доводами в силу их очевидности, тем не менее называют совестливость стыдливостью, наслаждение – радостью, а пугливость – осмотрительностью. И никто, пожалуй, не упрекнул бы их за такое словоупотребление, если бы они называли эти страсти более приятными именами, когда они подчиняются разуму, а другими – когда противоречат и вредят ему. Но если, уличен-

ные слезами, дрожью, сменой цвета лица, они вместо скорби и печали называют эти явления некими «угрызениями» и «сокрушениями», тут они явно занимаются измышлением имен и обращаются с ними софистически, **449 b.** а не философски, и удаляются от действительности. А вот когда они же самые называют эти «радости», «воления» и «осмотрительности» «благострастиями», а не «бесстрастиями», — тут они правильно употребляют имена.

440. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 4 p. 252,12 De Lacy. [Хрисипп] не считает возможным использовать как синонимы слова «стыдиться» (αἰσχύνεσθαι) и «совеститься» (αἰδεῖσθαι) или «испытывать удовольствие» (ἥδεσθαι) и «радоваться» (χαίρειν) и полагает, что точен в своих сочинениях вплоть до употребления слов.

441. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона V 7 p. 342,21 De Lacy. Все равно, сказать ли, что [душа] «принимает» и «отвергает», или что «преследует», «домогается», и равным образом все равно, сказать ли, что она «желает» или что «влечется», «стремится», «приемлет», «вожделеет». Различение этих слов ничего не дает для данного исследования. Напротив, оно неуместно и отвлекает исследование предметов на спор о словах. Поэтому некоторые специально измышляют возражения против каждого слова, чтобы не делать никаких выводов. Если сказать, что томимый жаждой человек «испытывает влечение» (ορέγεσθαι) к питью, они возразят против слова «влечение». «Влечение» [скажут они,] есть нечто достойное и присуще только мудрецу: ведь это разумное стремление (ὁρμὴ λογική) к тому, что приносит удовольствие в подобающей мере. А если сказать «вожделеет» (ἐπιθυμεῖν), они и с этим словом не согласятся, — потому что жажду испытывают не только люди негодные, но и достойные, а вожделение само по себе есть нечто низменное и возникает исключительно у негодных людей, поскольку оно есть влечение, побуждающее немедленно овладеть [вожделенным предметом]. Если не определять его столь пространно, а сказать, что это неразумное влечение, то [наш возражатель] весьма торжественно попрекнет какого-нибудь человека, который сильно отличается от него не только знанием вещей, но и употреблением слов. Ведь, несомненно, и среди древних было не-

мало таких людей, которые, как говорит сам Платон [Теэтет 180 а], употребляли слова в новых значениях[1].

[1] Примечание Арнима: «Мне представляется, что Хрисипп предъявлял Платону упреки в том, что тот недостаточно четко различает синонимы в четвертой книге «Государства»; Гален выступает в защиту Платона».

442. Климент Александрийский. Строматы IV 18,17, p. 300,1 St.–Fr. Люди сведущие в этих вещах, отличают влечение (ὄρεξις) от вожделения, и вожделение, поскольку оно противоразумно, они относят к области удовольствия и невоздержанности, а влечение, — к области вещей естественно необходимых, поскольку оно является разумным побуждением.

7.4. Страсти подлежат устранению, а не смягчению

443. Сенека. Письма к Луцилию 116,1. Часто спрашивают, что лучше: иметь умеренные страсти или вовсе никаких. Наши устраняют страсти, а перипатетики умеряют.

444. Лактанций. Божественные установления VI 14. Стоики совершенно изгоняют из человека все страсти, которыми движется душа человека — вожделение, наслаждение, страх и скорбь. Из них две первые возникают по поводу настоящего или будущего мнимого блага, а две вторых — по поводу мнимого зла. Равным образом эти четыре страсти называются болезнями, но полученными не столько природным образом, сколько по причине неверного суждения. Поэтому они и считают, что их можно совершенно искоренить, устранив неверное суждение о благе и зле. Если мудрец не будет [превратно] судить о благе и зле, не будет гореть вождением, безмерно ликовать, тревожиться страхом или сотрясаться скорбью.

Там же 17. Но стоики совершенно не видят разницы между достойным и порочным. Ведь бывает же гнев праведным и неправедным; а они, не зная от него излечения. желают устранить всякий.

Там же 18. Что толку, спрашивают они, в гневе, если и без него можно исправить все пороки?

445. Климент Александрийский. Педагог I 13, p. 150,21 St. Все, что противно верному разуму – прегрешение. И вот философы принимаются определять так называемые родовые страсти соответственно этому вот каким образом: вожделение – стремление, не повинующееся разуму; страх – уклонение, не повинующееся разуму; наслаждение – воспарение души, не повинующееся разуму.

446. Филон Александрийский. Об отдельных заповедях IV 79. Всякая страсть достойна порицания, ибо предосудительны все неумеренные и чрезмерно сильные влечения, неразумные и противоестественные движения души.

447. Иероним. Письма 132,1. {...} То, что греки называют «страстями», мы можем называть «смятениями» (perturbationes): таковы скорбь и радость, надежда и страх. Из них две относятся к настоящему, а две – к будущему. Эти страсти, как они утверждают, можно они совершенно устранить из души, не оставив в человеке ни крошки, ни корешка порока. И делается это с помощью сосредоточения и упорного упражнения в добродетелях.

448. Диоген Лаэртий VII 117. По их словам, мудрец бесстрастен, поскольку недоступен страстям. Но бесстрастным также можно назвать и человека негодного, поскольку он жесток и неотзывчив.

449. Порфирион. Схолии к Горацию (Сатиры II 4,1). Был такой эпикуреец Катий; он написал четыре книги о природе вещей и о высшем благе. И как в первом сочинении он высмеивает стоиков, так в последнем эпикурейцев, которые считали высшим благом наслаждение достойными вещами. Стоики порицают это чревоугодие и телесную похоть и провозглашают высшим благом безмятежность души, состоящую в том, чтобы ничего не бояться и ничего не желать – это и есть высшее благо. Поэтому Варрон и говорит, что они занимаются словесным препирательством.

450. Лактанций. Божественные установления VI 10–11. [о человечности] По этой части у философов нет предписаний. Ибо те, кто увлечен ложным идеалом добродетели, со-

вершенно устраняют из человека милосердие и, думая излечить пороки, только увеличивают их. И в то время, как они же твердят, что необходимо поддерживать сообщество рода человеческого, очевидным образом сами себя из него исключают нетерпимостью своей бесчеловечной добродетели. **11.** Спрашиваю у тех, кто запрещает мудрецу смягчаться и проявлять сострадание: если тот, кому угрожает опасный зверь, попросит помощи у человека вооруженного, должен тот ему помочь или нет? Не так же они бесстыдны, чтобы отрицать то, чего требует, о чем умоляет человечность (humanitas). Если, например, кто-то окружен пламенем, задавлен обломками, тонет в море, увлекается потоком, неужели они сочтут, что ему не нужно помочь? Если скажут, что нет, то и сами они не люди. Ведь с каждым человеком может приключиться любая беда. Но они, конечно, скажут, что долг человека вообще и особенно храброго мужа — помочь погибающему. Если в случаях такого рода, когда возникает опасность для жизни человеческой, они признают, что помочь человечно, почему же они не считают это необходимым тогда, когда человек страдает от голода, жажды, холода? Ведь это вполне то же самое, что и несчастные случаи, и требует равно человечного отношения. Они же отличают первое от второго, потому что судят обо всем не по существу, а с точки зрения сиюминутной пользы.

451. Ориген. Комментарий на кн. Иезекииля 8. Сведущие в этом вопросе определяют скорбь как то, что возникает по поводу невзгод ближнего. И говорят, что ни врач, ни судья не должны испытывать жалость: иначе, охваченные скорбью, которая и побуждает к жалости, они не смогут надлежащим образом выполнить задачи врачебные или судебные в отношении того, кого нужно лечить или судить.

452. Сенека. О снисходительности II 4–5. Теперь настало время задаться вопросом, что же такое сострадание (misericordia). Дело в том, что многие восхваляют его как добродетель и считают, что достойный человек сострадателен. Но сострадание — это душевный порок... **5.** Знаю: у несведущих стоическое учение пользуется дурной славой. Оно, мол, слишком жестоко и не может дать никаких полезных советов правителям и царям. Упрекают стоиков и за утверждение,

что мудрец не проявляет сострадания и ничего не прощает {...} Сострадание – скорбь души о чужих бедствиях, или грусть о чужих невзгодах, как представляется, незаслуженно испытываемых. Но мудрец не испытывает скорби.

453. Сенека. О снисходительности II 7. Теперь мы должны уяснить себе, что такое прощение, и понять, почему мудрец не обязан его давать. Прощение – это освобождение от заслуженного наказания. Те, кому принадлежит это утверждение, пространно разъясняют, почему мудрец не должен прощать. А я, если говорить кратко, изложу это, словно чужое мнение, так. Прощают того, кто подлежит наказанию, а мудрец не совершает ничего ненадлежащего и ничего надлежащего не упускает; поэтому мудрец и не отменяет наказание, которое должен исполнить. Но то, что ты хочешь приобрести, получив прощение, он даст тебе более достойным образом. Поэтому мудрец проявляет снисходительность, научает и исправляет.

454. Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея XV 16. Если совершенен тот, кто обладает всеми добродетелями и никогда не совершает порочных поступков... Но как может быть совершенно негневливым тот, кто склонен к впадению гнев? Как может быть беспечален и равнодушен к превратностям, которые вызывают скорбь? Как может не испытывать страха перед бедствиями, смертью или всем тем, что способно устрашить не достигшую совершенства душу? Почему... он будет свободен от всякого вожделения? ...И если так называемое наслаждение, неразумное воспарение души, есть страсть, как... может он избежать этого неразумного воспарения?

455. Плутарх. Об общих представлениях 25, 1070 ef. Хрисипп признает, тем не менее, что есть такие страхи, печали и заблуждения, которые вредят нам, но не делают нас хуже. Довольно взять первую книгу его сочинения **1070 f.** «О справедливости», написанного против Платона, – ибо и по другим причинам стоит посмотреть, как его словесная изворотливость здесь совершенно не считается ни с действительностью, ни с теориями, – как собственными, так и чужими.

7.5. Фрагменты сочинения Хрисиппа «О страстях» в 4 книгах (страсти — суждения ведущего начала)

456. Диоген Лаэртий VII 111. Они считают, что страсти – это суждения, как говорит Хрисипп в книге «О страстях». Например, сребролюбие – это предположение (ὑπόληψις), что деньги суть благо. Таковы же склонность к винопитию, распущенность и прочее подобное.

457. Гален. О поврежденных местах III 1 Vol. VIII p. 138 K. Поэтому и философ Хрисипп написал о страстях в том числе и одну терапевтическую книгу, которой мы неизменно пользуемся при излечении страстей, а также еще три, где излагается теоретическая сторона вопроса. Он говорил, что эти вещи имеют в значительной мере теоретическое значение. А теоретическое в собственном смысле есть то, что, выходя за пределы непосредственной полезности, изучает природу вещей, какова она у них соответственно их сущности.

458. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона V 6 p. 336,6 De Lacy. Ответ на это можно получить даже из самого сочинения Хрисиппа «О страстях». Он написал четыре книги, такие длинные, что каждая из них вдвое больше моих. И все же нам не понадобилось даже двух полных книг, чтобы разобрать его учение о страстях...

459. Плутарх. О нравственной добродетели 3, 441 c. [=] SVF I 202. Все они [Менедем, Аристон, Зенон, Хрисипп] полагают, что добродетель – это некое неизменное состояние (διάθεσις) руководящего начала души и сила, рожденная разумом (γεγενημένη ὑπὸ λόγου); а скорее – она есть разум, согласованный (ὁμολογούμενος), надежный и неколебимый (βέβαιος καὶ ἀμετάπτωτος). Они считают также, что аффективная и неразумная часть души (τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον) не есть нечто отличное от разумной ее части по какому-либо видовому свойству или по природе, – но та самая часть души, которую они называют рассудком (διάνοια) и «ведущим» (ἡγεμονικόν), будучи чем-то всецело обращаемым, переходящим в аффекты и принимающим различные состояния и расположения (ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς), становится пороком или добродетелью, а ничего изначально

неразумного в ней нет. Неразумной же она именуется тогда, когда – вследствие того, что чрезмерное влечение в ней усиливается и побеждает, – увлекается к чему-нибудь нелепому вопреки выбору разума. А страсть – это дурной и невоздержный разум, приобретающий неистовость и силу из-за негодного и совершенно ошибочного суждения.

Там же 7, 446 f–447 a. Некоторые утверждают, что страсть не есть нечто отличное от разума и что между ними нет несогласия и раздора, а имеет место переход одного и того же разума в одно из двух состояний. И этот переход ускользает от нас вследствие внезапности и быстроты перемен, **447 a.** и мы не замечаем, что влечение, отталкивание, гнев и страх, обращение к постыдному под влиянием вожделения естественным образом возникают в одной и той же части души, а обнаруживаем эти состояния лишь тогда, когда душа уже охвачена ими. Ведь на самом деле влечение, гнев, страх и прочие страсти – это превратные мнения и суждения, которые возникают не в какой-то отдельной части души, а являются отклонениями и состояниями, согласиями и порывами всего ведущего начала. То есть, если говорить в общем, это некие энергии, которые в единый миг могут меняться, – подобно тому, как всплески эмоций у детей резки и сильны, но неустойчивы и непродолжительны вследствие слабости детских душ.

460. Гален. Об учениях Гиппократа и Платон V 6, p. 326,20 De Lacy [=] Посидоний фрг. 187 Edelstein–Kidd. [Посидоний разбирает утверждения Хрисиппа] «Причина страстей, то есть, несогласованной и порочной жизни, заключается в том, что люди не во всем следуют своему даймону, который врожден нам и имеет такую же природу, как и тот, что управляет всем миром, но иногда отклоняются от него под влиянием своей низкой и животной части и влекутся ею. Те же, кто не желают это замечать, не приводят никакого лучшего объяснения причины страстей в подобных случаях и не имеют верного мнения о счастье и согласии. Ведь они не видят, что для счастья прежде всего необходимо ни в чем не поддаваться неразумному, несчастному и безбожному началу души». Этими словами Посидоний ясно показал нам, до какой степени заблуждаются Хрисипп и его последователи не только в своих рассуждениях о страстях, но и о цели.

Ибо «жизнь согласно природе» нужно понимать не так, как они утверждают, а как учил Платон.

461. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 1 p. 238,1 De Lacy. Итак, в первой книге сочинения «О душе» Хрисипп не только не отрицает существования в душе вожделеющей и пылкой способности, но подробно описывает их состояния и отводит им одно место в теле. А во всем сочинении «О страстях», где в трех книгах он предпринимает теоретическое исследование этих способностей, а также в «Терапевтике» (некоторые называют его «Этикой») он, как это очевидно, уже не придерживается этого мнения и выражается то так, словно допускает две возможности, то так, словно, по его мнению, в душе нет ни вожделеющей способности, ни пылкой. В частности, излагая определения страсти, он дает понять, что причиной страстей выступает некая иррациональная способность (я покажу это немного ниже, когда буду разъяснять его слова). Но затем, разбирая вопрос, являются ли страсти следствием суждений, он настолько явно отходит от мнения Платона, что поначалу, перечисляя основные пункты вопроса, не считает даже нужным упомянуть это мнение. Поэтому прежде всего Хрисиппа можно было бы упрекнуть в том, что он предложил неполное, а потому и ошибочное разделение вопроса. Действительно, такая страсть, как любовь (ἔρως), является или неким суждением, или последствием суждения, или же стихийным выходом (κίνησις ἐκφρός) вожделеющей способности. Точно так же и яростный гнев (χόλος) — это либо суждение, либо следующая за ним некая иррациональная страсть, либо чрезмерно сильное проявление пылкой способности. А Хрисипп не признает, что вопрос нужно рассматривать в этих трех пунктах, и пытается доказать, что предпочтительнее считать страсти суждениями, а не последствиями суждений, упуская из вида то, что он сам писал в первой книге сочинения «О душе», а именно, что любовь — это [состояние] вожделеющей способности, а гнев — пылкой.

Там же V 1, p. 292,17 De Lacy [=] SVF I 209. И вот Хрисипп в первой книге сочинения «О страстях» пытается доказать, что страсти — это определенного рода суждения разумного начала. А Зенон полагал, что страсти — это не сами суждения, но происходящие из-за них сокращения и расширения, возбуждения и угнетения души.

Там же V 7, p. 348,28 De Lacy. [Хрисипп обходит молчанием доводы Платона] и в сочинении «О страстях», – в трех теоретических книгах и отдельно написанной четвертой, которая называется «Терапевтик» или «Этика».

Гален. О лечении свойственных душе аффектов 1 Vol. V p. 3 K. Хрисипп и многие другие философы написали терапевтические сочинения о страстях души.

462. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 2 p. 240,11 De Lacy. И это не единственный вопрос, в котором он явно противоречит сам себе. То же самое касается и определения страсти, когда он то пишет, что страсть – это противоразумное и противоприродное движение души, то есть, слишком сильный порыв, то, объясняя смысл «противоразумности», говорит, что это значит «происходящее помимо разума и суждения», а в качестве примера «слишком сильного порыва» приводит неистовое состязание в беге. Все перечисленное противоречит утверждению, что страсть – суждение. Еще более ясно мы увидим это из его собственных слов. В одном месте он пишет: «Прежде всего нужно иметь в виду, что разумное существо по своей природе склонно следовать разуму и действовать в полном повиновении ему. Однако нередко бывает, что, испытывая сильное воздействие, оно движется к каким-то вещам и от каких-то вещей иначе, не повинуясь разуму. Именно к такому движению и относятся оба определения страсти: противоестественное движение возникает неразумным путем, равно как и чрезмерно сильные порывы. Неразумность в данном случае нужно понимать как непокорность разуму и отстраненность от него. По поводу этого движения мы говорим в просторечии, что такого-то «тянет» или «несет» неразумно, без участия разума и суждения. При этом мы имеем в виду отнюдь не то, что человек впадает в ошибку или пренебрегает тем, что согласно с разумом, а прежде всего подразумеваем движение, которое обозначается этим словом, поскольку природе разумного существа свойственны не такие душевные движения, а согласные с разумом».

Здесь кончается первый отрывок из книги Хрисиппа, разъясняющий первое определение страсти. А его завершение, в котором излагается второе определение, следует тут же в первой книге сочинения «О страстях», и сейчас я его

приведу. «Согласно всему сказанному выше мы и говорим о чрезмерно сильном порыве, поскольку в подобных случаях он превосходит не только меру (συμμετρία), свойственную данному человеку, но и вообще меру природы. Чтобы сделать это более ясным, я приведу несколько примеров. Если человек спокойно идет, повинуясь своему влечению (καθ' ὁρμήν), то движение его ног не превышает [меру] самого влечения, но, напротив, в известном смысле ему соответствует, ибо он может и остановиться, когда хочет, и ускорить шаг. Но когда человек увлекается в бег, такого уже не происходит, потому что движение ног вырывается вперед влечения и они уже не способны так послушно менять шаг, раз пришли в такое движение. Нечто подобное, по моему мнению, происходит и с влечением, когда оно переходит предел разумной соразмерности, и охваченный им человек уже не повинуется разуму; поэтому как чрезмерность бега уже выходит за пределы [нормального] влечения, так и чрезмерность влечения – за пределы разумного. Ибо мера природного влечения состоит в том, чтобы действовать сообразно разуму и в указанных им пределах. Поэтому когда в области влечения возникает такое вот превышение, оно и называется чрезмерным порывом, противоприродным и неразумным движением души».

Вот каковы слова Хрисиппа. Разберем их более тщательно и начнем с первого отрывка, где он объясняет, в каком смысле страсть называется неразумным и противоприродным движением души. Поскольку он понял, что слово «неразумный» имеет два значения и предпочел оставить в определении только одно из них, «помимо суждения», он поступил вполне правильно, исключив всякую двусмысленность и четко сказав, что порыв страсти неразумен постольку, поскольку отстраняется от разума, не повинуется ему и возникает помимо суждения. Говоря об отстранении от разума, он имел в виду, что неразумное движение страсти не может быть свойственно неодушевленным вещам и неразумным животным. Камень, бревно, да и любой неодушевленный предмет время от времени движутся, но не как то, что отстранилось от разума или не повинуется ему. Ведь если вещь вообще лишена способности повиноваться разуму и следовать ему, то как она может не послушаться или отстраниться? Правильнее было бы сказать, что она просто не пользуется разумом. А об отстранении и неповиновении правильно будет говорить

применительно к тому, что по своей природе способно следовать и повиноваться, но порой движется иначе, вопреки этой природе. Такими рассуждениями он показывает, что душевная страсть не может возникнуть в неодушевленной вещи или в неразумном животном. И когда он пишет, что движение страсти возникает помимо разума и суждения, а затем прибавляет: «Если кто-нибудь впадает в ошибку или пренебрегает тем, что согласно с разумом, это еще не значит, что он действует в отстранении и неповиновении разуму», — он совершенно правильно отличает страсти от ошибок. Ибо ошибки — это неверные суждения, в которых разум заблуждается относительно истины и ошибается; напротив, страсть, — вовсе не то, что возникает вследствие неверной оценки или упущения разума, а движение души, не повинующееся разуму [далее приводятся примеры: Агамемнон, сознательно приносящий дочь в жертву, и Медея, убивающая детей в яростном порыве].

Там же 3 p. 248,14 De Lacy [=] Посидоний фрг. 34 Edelstein–Kidd. Впрочем, удивляет не то, что Хрисипп противоречит многим авторам или просто упускает истину (это простительно, поскольку он человек и может ошибаться), но то, что он вообще не пытается опровергнуть высказывания прежних авторов и, главное, противоречит сам себе, то утверждая, что страсти возникают помимо разума и суждения, то говоря, что они не просто следуют суждениям, но и сами реально являются суждениями. Однако утверждение, что страсть не имеет отношения к суждению, прямо противоположно тому, что страсть — это суждение. Конечно, можно было бы сказать в его защиту, что слово «суждение» имеет не одно значение и что при разъяснении определения он употребил его в значении «осмотрительность» (περίσκεψις), — так что «помимо суждения» значит «неосмотрительно». Но когда он говорит, что страсти — это суждения, он использует слово «суждение» в значении «влечение» и «согласие» (ὁρμάς τε καὶ συγκαταθέσεις ὀνομάζεσθαι κρίσεις). Опять же, если принять это значение, то страсть окажется «чрезмерно сильным согласием» (πλεονάζουσα συγκατάθεσις) и Посидоний вновь задаст вопрос: что же вызывает эту чрезмерность? Кроме того, Хрисипп совершил крупную ошибку в своем методе изложения (διδασκαλία): ибо если основной момент его теории (τὸ κῦρος τοῦ δόγματος) заключается именно в том, чтобы устра-

нить двусмысленность и показать, при каком значении слова «суждение» страсти возникают «помимо суждения», и если он нигде не показал этого во всех четырех книгах сочинения «О страстях», – то разве не справедливо упрекать его за это?

Там же 4 p. 252,31 De Lacy. [Нелепо] говорить, что страсти возникают в неповиновении разуму и отстранении от него, и при этом отрицать, что в душе существует еще одна сила, движение которой вопреки разуму как раз и порождает страсти: если, по его мнению, ведущее начало человека совершенно рационально (τὸ ὅλον γὰρ εἶναι τὸ τῶν ἀνθρώπων ἡγεμονικὸν λογικόν), то не существует никаких таких способностей, о которых говорят некоторые философы, указывая вожделеющую и пылкую.

Ср. IV 5 p. 260,32.

463. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 2 p. 238,24 De Lacy. И как здесь он совершенно не помнит того, что сам написал, и не считает нужным опровергать учения древних философов, так и в первых определениях главных страстей (γενικὰ πάθη) он совершенно обходит их мнения, определяя скорбь как свежее мнение о присутствии зла, страх – как ожидание зла, а наслаждение – как свежее мнение о присутствии блага. Несомненно, что в этих [определениях] он говорит только о разумной части души (τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς), не упоминая вожделеющей и пылкой, поскольку считает, что мнение и ожидание возникают лишь в разумной. Но вот в определении вожделения, которое он называет неразумным стремлением (ἄλογος ὄρεξις), он в какой-то мере, – во всяком случае, своими выражениями, – намекает на существование неразумной способности души, хотя здесь же, в объяснениях, отказывается от этого предположения, ибо даже то стремление, которое он использует в определении, имеет разумную природу. Поэтому он и определяет стремление как разумное влечение к чему-то, что доставляет должное удовольствие (ὁρμὴ λογικὴ ἐπί τινος ὅσον χρὴ ἥδοντος). В перечисленных определениях он действительно считает страсти разумными влечениями, мнениями и суждениями. Но вот в нескольких следующих он говорит вещи, которые согласуются скорее с учениями Эпикура и Зенона, чем с его собственным. Действительно, определяя скорбь, он говорит, что это сжатие [пневмы] в присутствии того, чего, как кажется, нуж-

но избегать (μείωσις ἐπὶ φευκτῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν), а наслаждение он определяет как расширение [пневмы] в присутствии того, к чему, как кажется, нужно стремиться (ἔπαρσις ἐφ' αἱρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν)[1]. Но уменьшения и расширения, сжатия и разлития (иногда он употребляет и такие слова), все это — аффекты неразумной способности души, которые следуют за суждениями. Эпикур и Зенон примерно так и понимают природу страсти, но сам Хрисипп с этим не согласен. И мне удивительно как раз то, что человек, объявивший свое учение логичным и точным, на самом деле далек от точности.

[1] Определения весьма редкие, но вместе с тем весьма ценные в плане соотнесения страстей с основными понятиями стоической аксиологии.

464. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 4 p. 250,3 De Lacy. Хотя я и могу привести множество примеров того, что он сам не сознает своих собственных противоречий (возможно, впоследствии, если у меня будет достаточный досуг, я соберу их в один трактат), сейчас я отложу все постороннее и упомяну только то, что относится к рассматриваемому вопросу. Определив вожделение в первой книге сочинения «О страстях» как неразумное стремление, само стремление в шестой книге «Определений согласно родовым понятиям» он определяет как разумное влечение к чему-то, что доставляет нужное удовольствие, и то же самое определение приводит в сочинении «О влечении». [Получается, что в полном виде определение вожделения звучит так: «Вожделение есть неразумное разумное влечение к чему-то, что доставляет нужное удовольствие».][1]

Там же V 1 p. 294,22 De Lacy. Не быть в состоянии придерживаться даже собственных утверждений, а писать противоположное свойственно людям, не обученным рассуждать. И блистательнейший Хрисипп во многих своих сочинениях являет нечто подобное...

[1] Не приводит Арним.

465. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона V 2 p. 294,29 De Lacy. Не только ранние авторы, но и Хрисипп

признают, что страсть — это противоприродное и неразумное движение души. Сверх того, обе стороны согласны, что такое движение не возникает в душах достойных людей. Но когда речь заходит о душевных свойствах людей негодных и во время страсти, и до ее появления, здесь мнения уже не совпадают. По словам Хрисиппа, их душа подобна телу, которое готово подхватить лихорадку, расстройство желудка или что-нибудь подобное по самому пустячному и случайному поводу [затем Гален приводит возражения Посидония (фрг. 163 Edelstein–Kidd) Хрисиппу, подчеркивая при этом, что и мнение Посидония далеко не безупречно].

Там же р. 298,1 De Lacy. Впрочем, Хрисипп придерживается еще более нелепого [по сравнению с Посидонием] мнения, не признавая даже и того, что душевные недуги можно сравнить с состоянием перемежающейся лихорадки, которая обостряется на третий или четвертый день, ибо пишет так: «Нужно полагать, что душевный недуг более всего напоминает такое лихорадочное физическое состояние, при котором жар и его ослабление происходят не регулярно, а беспорядочно и непредсказуемо, в зависимости от крепости телосложения и мелких привходящих причин». Я не знаю, что он имел в виду, говоря, что люди, склонные к болезни, уже больны, а уже больные вообще не больны {...} [далее Гален склоняется к правомерности сравнения появления и прекращения страстей с «регулярной» лихорадкой].

466. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 7 р. 284,3 De Lacy [=] Посидоний фрг. 165 Edelstein–Kidd. Во второй книге сочинения «О страстях» Хрисипп утверждает, что страсти со временем затухают, даже если мнение о некоем приключившемся зле сохраняется, и пишет так: «Можно, конечно, задать вопрос, как происходит ослабление скорби, вследствие ли изменения некоего мнения или при сохранении прежнего состояния, и почему это будет так происходить», а затем продолжает: «Мне представляется, что это мнение, то есть о присутствии зла, сохраняется, но с течением времени сжатие души ослабляется и, как мне кажется, одновременно ослабляется импульс, сопутствующий этому сжатию. Может быть и так, что при сохранении мнения последующие состояния не будут соответствовать ему, поскольку возобладает некое другое состояние, происхождение кото-

рого трудно понять. Поэтому человек может перестать рыдать, а может рыдать и против своего желания, когда наличные обстоятельства приводят к возникновению одинаковых представлений, а к ним добавляются или не добавляются некие привходящие [обстоятельства]. Раз прекращение рыданий и плача происходит таким образом, то разумно предположить, что так же обстоит дело и с другими [проявлениями эмоций], поскольку, как я указал, ссылаясь на причину смеха, побудительные причины сильнее всего действуют в начале».

Таким образом, Хрисипп признает, что страсти со временем утихают, даже если мнение сохраняется, но при этом говорит, что причину подобных явлений трудно понять. Затем он продолжает рассуждать о других вещах, которые происходят таким же образом, хотя об их собственной-то причине ему, как он сам признает, ничего не известно. [Но вот Посидоний, о Хрисипп, не говорит, что ему «не известны причины подобных явлений»: он одобряет и принимает мнения древних, о который я скажу в дальнейшем. А ты, не упоминая этих мнений и не приводя никакого собственного объяснения, думаешь, что][1] вопрос решен, стоит только признаться в незнании причин. А ведь связующим звеном всего твоего трактата, – и в теории страстей, и в области их врачевания, – является не что иное, как раскрытие причин того, почему страсти возникают и утихают. В самом деле, именно знание этих причин позволило бы любому воспрепятствовать возникновению страстей и прекратить уже возникшие, ибо, на мой взгляд, разумно считать, что возникновение и существование вещей прекращается вместе с исчезновением их причин. Вот потому-то в своем трактате «О страстях» ты и не способен был написать ничего такого, что мы могли бы уяснить и чем могли бы воспользоваться для предотвращения каких-то страстей или для врачевания уже появившихся.

Ср. IV 7, p. 289,19.

---

[1] Не приводит Арним.

467. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 7 p. 286,10 De Lacy [=] Посидоний фрг. 165 Edelstein–Kidd. В поддержку этого рассуждения [о том, что причиной страстей являются гнев и вожделение, Посидоний] приводит да-

же слова самого Хрисиппа, который во второй книге сочинения «О страстях» пишет следующее: «И в случае скорби бывает, что некоторые подобным же образом выглядят уже не скорбящими, словно насытились. Именно таким образом поэт описывает Ахилла, скорбящего по Патроклу:

Но когда насладился Пелид благородный слезами
И желание плакать от сердца его отступило
(Илиада XXIV 513–514 пер. Н. И. Гнедича
ср. Одиссея IV 541)

он тут же принялся утешать Приама, показывая ему все неразумие его скорби». Затем Хрисипп продолжает: «Как ясно из этого описания, человек не должен терять надежду на то, что со временем, когда острота страсти ослабеет, разум проложит себе дорогу и, так сказать, заняв территорию, покажет всю неразумность страсти». Здесь Хрисипп, как это очевидно, признает, что острота страсти со временем ослабевает, хотя предположение и мнение еще сохраняются: люди пресыщаются страстными движениями [души], и когда в результате этого наступает своего рода затихание и успокоение страсти, разум берет верх. Именно это мнение истинно (если этот вопрос вообще можно решить правильно), но оно противоречит посылкам самого Хрисиппа.. То же самое касается и следующего отрывка, который звучит так: «По поводу перемен, которым подвергаются страсти, сказаны вот какие слова:

порой забываю
Горе, понеже нас скоро холодная скорбь утомляет
(Одиссея IV 102–103 пер. В. А. Жуковского)

а по поводу привлекательности скорби вот какие:

Тому, кто как-то от судьбы страдает,
Любезно плакать и сетовать на участь
(*Еврипид* фрг. 563 Nauck ср. *Эсхил.* Прометей 637 сл.)

А после этого Хрисипп приводит еще такие слова:

Так он сказал и пробудил в них желание скорби
[ср. Одиссея IV 113]

и

Подними те же рыдания,

Упейся горькой радостью

(*Еврипид.* Елена 125–126)

[нижеследующий текст, по-видимому, принадлежит Посидонию] Разумеется, можно без труда набрать у поэтов множество таких строк, которые свидетельствуют, что люди пресыщаются скорбью, слезами, рыданиями, гневом, победами, почестями и тому подобным, – и в таких случаях весьма легко представить себе причину того, почему со временем страсти затихают, а разум берет верх над влечениями. Дело в том, что страстному началу души свойственно иметь определенные, характерные для него объекты стремления (ἐφίεται τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς οἰκείων τινῶν ὀρεκτῶν), и когда оно достигает их, оно насыщается и прекращает свою деятельность, которая состоит в том, чтобы управлять влечением живого существа и сообразно его природе направлять его к той или иной превратной цели.

468. Плутарх. О нравственной добродетели 10, 449 d. Таким образом, они считают, что все проступки и заблуждения равны. И если сейчас не время лишний раз говорить о том, что они и здесь упускают из вида истину, то во всяком случае ясно, что в большинстве случаев они противоречат разуму, выступая против очевидности. Они ведь утверждают, что всякая страсть – это ошибка, и что всякий, кто скорбит, страшится или вожделеет, тот впадает в заблуждение. Но ведь между страстями – значительные различия в зависимости от степени их силы или слабости.

Там же 449 f–450 a. Уклоняясь от этих и подобных возражений, они утверждают, что острота и сила страсти возникает не от суждения, **450 a.** в котором заключена причина ошибки, а все дело в том, что болезненные приступы, сжатия и расширения под воздействием разума возрастают и уменьшаются.

Там же 450 b. Однако и этого достаточно, чтобы сделать вывод, что и они сами допускают, что суждение отлично от неразумного [начала], благодаря которому, по их словам, страсть становится сильной и острой. То есть, споря о словах и выражениях, они на самом деле признают правоту тех, кто считает, что страстное и неразумное начало отличается от разумного и выносящего суждения.

469. Гален. О соответствии душевных способностей телесным свойствам Vol. IV p. 820 K. Поэтому [Посидоний] выступает против Хрисиппа в своем сочинении о страстях и в сочинении о различии добродетелей, отвергая многое из того, что Хрисипп сказал в теоретических книгах, посвященных страстям души, и еще больше из того, что он сказал о различии добродетелей.

470. Филодем. О гневе Col. I p. 17 Gomp. Коль скоро он критикует, пусть и умеренно, тех, кто занят только словесной перебранкой и ничем более... как Бион в сочинении «О гневе» и Хрисипп в терапевтической части сочинения «О страстях»...

471. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона V 2 p. 298,23 De Lacy. Но, клянусь Зевсом, – может, пожалуй, сказать какой-нибудь стоик (как они на самом деле и говорят), – нельзя проводить аналогию между душой и телом применительно к страстям и болезням, с одной стороны, и здоровью, с другой. Но, – спросим мы в ответ, – почему же тогда, любезнейшие, вы уподобляете страсти души телесным аффектам и болезням? Почему Хрисипп пишет в «этической» книге сочинения «О страстях» следующее: «Неверно считать, что для обращения с больным телом существует особая наука, называемая врачебной, а для больной души такой науки не существует или эта последняя уступает первой в теории и практическом применении в конкретных случаях. И если врачевателю тела необходимо, как принято у них говорить, «владеть» приключающимися с телом недугами и подходящими в каждом случае способами лечения, точно так же врачеватель души обязан «владеть» этими вещами как можно лучше. И любой может понять, что именно таково положение вещей, поскольку соответствующая аналогия была проведена возникла изначально. Из взаимного соответствия между [душой и телом], как я думаю, нам станет ясно и взаимное соответствие лечебных мер, а вдобавок и самих этих видов врачевания». Мне кажется, понятно, что стоики настаивают на аналогии между душевными и телесными явлениями, – и [это следует] не только из приведенного отрывка, но и из того, что он пишет вслед за этим, а именно: «Подобно тому, как в теле бывают заметны сила и слабость,

энергия и вялость (εὐτονία καὶ ἀτονία), а еще здоровье и болезнь, крепость и немощь» и все тому подобные недуги, нездоровья и болезни (которые он перечисляет), «так, — пишет он, — подобные вещи существуют и в разумной душе и называются по аналогии с упомянутыми выше». А затем продолжает: «Мне представляется, что именно вследствие такого подобия и сходства и названия у них похожие. Ведь говорим же мы, что такой-то крепок или слаб душой, тверд или мягок, здоров или болен; и таким же образом мы говорим о душевных аффектах, немощах и тому подобном». Ясно, что Хрисипп хочет доказать аналогию между состояниями души и тела... называемыми одинаковыми именами: ведь не только названия, но и смысл их должен быть тем же самым, утверждает он, если они употребляются как синонимы {...} Отсюда очевидно, что Хрисипп ставит себе задачу сохранить эту аналогию в полной мере. А если его старания не привели к успеху, нам нужно не отказываться от признания такого подобия вообще, а скорее осудить его учение как неистинное. В такой же степени это относится и ко всем дальнейшим его рассуждениям в «этической» книге сочинения «О страстях». В частности, он пишет: «Поэтому рассуждение Зенона вполне уместно, и душевный недуг более всего напоминает телесное нестроение: считается ведь, что болезни тела возникают из-за нарушения соразмерности его составляющих, горячего и холодного, сухого и влажного» {...} И немного ниже: «Телесное здоровье — некая наилучшая уравновешенность и соразмерность (εὐκρασία τις καὶ συμμετρία ἀρίστη) перечисленных составляющих». А затем еще: «Применительно к телу это звучит вполне уместно, поскольку соразмерность или несоразмерность этих компонентов, горячего, холодного, влажного и сухого, как раз и является здоровьем или болезнью; соразмерность или несоразмерность в жилах — это крепость или слабость, энергичность или немощность, а в членах тела — красота или уродливость». Все это, благороднейший Хрисипп, ты объяснил очень хорошо [но Хрисиппу так и не удалось объяснить, каким образом душевное здоровье возникает из соразмерности простейших компонентов души].

471 а. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона V 2 p. 304,9 De Lacy. И тут же после отрывков, которые я только

что привел, он пишет: «Поэтому по аналогии и душа будет называться прекрасной или безобразной в зависимости от соразмерности или несоразмерности неких определенных ее частей» {...} Но поскольку он не смог объяснить, что же это за части души, ибо отнес душевное здоровье и нездоровье, красоту и безобразие только к одной части, разумной, ему пришлось запутать свое рассуждение и объявить энергии души ее частями. Поэтому он продолжает так: «Они представляют собой части души, посредством которых складывается разум и его устойчивое состояние. А сама душа является прекрасной или безобразной в зависимости от того, в каком состоянии находится ее ведущая часть соответственно своим собственным подразделениям». Если бы ты продолжил, Хрисипп, и объяснил, что же это за собственные подразделения, ты избавил бы нас от забот. Но ты не сделал этого ни здесь, ни в других своих книгах и вместо этого (словно вся доказательность твоего рассуждения о страстях зависит не от этого вопроса) внезапно ушел от разъяснения и пустился в многословное обсуждение пустяков — хотя тебе следовало бы остановиться именно на этом и объяснить, из каких же частей состоит сама разумная часть.

472. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона V 3 p. 308,3 De Lacy. [Хрисиппу так и не удалось продемонстрировать аналогию между состояниями тела и души] Кроме того, он смешивает здоровье души с ее красотой, хотя применительно к телу различает их весьма точно, считая здоровье соразмерностью элементов, а красоту — соразмерностью членов. Это с очевидностью следует из недавно приведенного мной отрывка, где он пишет, что телесное здоровье — это соразмерность горячего, холодного, сухого и влажного веществ, которые, безусловно, являются элементами тел. А красота, как он считает, заключается не в соразмерности элементов, а в соразмерности частей.

Там же p. 310,5 De Lacy. Он говорит, что душа становится прекрасной или безобразной соответственно подразделениям разума, но так и не объясняет, каким же образом душа становится здоровой или больной. Я думаю, что он смешал эти вещи и поэтому не смог точно и определенно высказаться о них.

473. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 6 p. 270,10 De Lacy. Сам Хрисипп не однажды или дважды, а во многих местах допускает, что в человеческой душе существует некая сила, отличная от разумной способности, и что она является причиной страстей. Мы можем убедиться в этом из тех отрывков, где он называет дряблость и немощь души причинами [нравственно] неправильных действий. Так он называет эти состояния, а их противоположности – хорошим напряжением и силой. Одни неправильные действия он приписывает ошибочным суждениям, другие – душевной дряблости и немощи, тогда как верные суждения вкупе с энергичностью являются, как он считает, причинами нравственно-правильных поступков. Но в этом последнем случае как суждение является делом разумной способности, так энергичность – это крепость и достоинство другой силы, которая отличается от разумной и которую сам Хрисипп называет «напряжением» (τόνος). По его словам, иногда мы отклоняемся от правильных суждений, поскольку душе не хватает напряжения – оно не сохраняется до конца или не полностью выполняет приказания разума. Тем самым он отчетливо показывает, каково свойство душевных аффектов. Сейчас я приведу отрывок, в котором он подробно разъясняет этот вопрос (из «этической» книги сочинения «О страстях»): «Более того, вполне уместно мнение, что как напряжения в теле называются дряблыми или энергичными соответственно тому, как проявляются в жилах и тем самым создают или отнимают у нас возможность действовать посредством этих жил, в похожем смысле душевное напряжение тоже называется энергичностью или дряблостью». Затем он продолжает: «Подобно тому, как при беге, схватывании чего-нибудь и других подобных действиях, которые производятся с помощью жил, наличествует условие, позволяющее совершать действие, и условие, способствующее его прекращению (ἐπιτελεστικὴ κατάστασις καὶ ἐνδοτική), поскольку жилы вскоре становятся вялыми и слабыми, так и в душе есть нечто подобное жилам; поэтому мы в переносном смысле называем людей расслабленными или собранными». Затем он разъясняет вышесказанное и пишет: «Один человек отступает перед опасностью, другой теряет волю и сдается перед лицом потери или прибытка, третий – встречая иные подобные вещи, которых немало. Каждый такой случай заставляет нас обратиться вспять

и порабощает, и мы, уступая, предаем друзей, города и позволяем себе совершать многие постыдные поступки, когда прежний наш порыв ослабел. Таким человеком Еврипид изобразил Менелая. Выхватив меч, он бросился к Елене, чтобы убить ее, но увидев ее и поразившись ее красоте, выронил меч, не имея сил даже держать его, о чем и сказано в порицание ему:

Ты нежные едва увидел перси,
И меч из рук упал... Ты целовать
Изменницу не постыдился...
(*Еврипид.* Андромаха 629–630. Пер. И. Анненского).

Там же р. 272,17 De Lacy. Поэтому сам Хрисипп добавляет: «Вот почему во всех случаях, когда негодные люди поступают таким образом, отступая от своего намерения и уступая по многим причинам, правильно будет сказать, что они в каждом случае действуют бессильно и негодно».

Там же р. 272,25 De Lacy [о значении выражения «по многим причинам»] Ведь если присмотреться повнимательнее, то обнаружится, что ничто так не связывает [изложение] в сочинении «О страстях» и особенно в «Терапевтике», где встречается это место, как желание знать все причины, по которым люди, действующие в состоянии аффекта, отказываются от первоначальных замыслов. Но он до такой степени не способен указать их все в строгих определениях, что не пояснил даже ту причину, о которой только что упомянул.

Там же р. 274,10 De Lacy. [Медея отступила от своего намерения] поскольку душа ее была охвачен гневом. В этом случае Хрисипп, видимо, не понимает, что выступает против самого же себя, приводя слова Еврипида:

На что дерзаю, вижу... Только гнев
Сильней меня...
(*Еврипид.* Медея, 1078–1079. Пер. И. Анненского).

474. Ориген. Против Кельса I 64. К сказанному я хотел бы еще добавить, что Хрисипп в «терапевтической» книге сочинения «О страстях» пытается (с целью подавить страсти человеческой души) врачевать тех, кто уже охвачен страстью, с помощью учений различных школ, как если бы все они были одинаково истинными. Он говорит, что если кто-то счита-

ет наслаждение конечнои целью, то должен излечивать свои страсти исходя из этого; а если он считает, что существуют три рода благ[1], то точно таким же образом должен избавляться от страстей с помощью этого учения.

Там же VIII 51. Я думаю, что в «терапевтической» книге сочинения «О страстях» Хрисипп предстает более человеколюбивым, чем Кельс. Он стремится вылечить страсти, которые терзают и мучают человеческую душу, предлагает для этого наиболее подходящие, на его взгляд, учения, но допускает как вторую или третью возможность даже те учения, которые ему не нравятся. «Тот, — говорит он, — кто считает, что существует три рода благ, может врачевать страсти исходя из этого. Человек, охваченный страстью, не должен быть озабочен свойством учения, которое владеет его умом, в тот момент, когда страсть сильна, потому что если он в неподходящее время начнет сомневаться в учении, утвердившемся в его душе, то потеряет возможность излечения». И еще он говорит: «Если охваченный страстью человек считает, что наслаждение — это конечная цель, ему точно так же нужно помочь и указать на то, что даже людям, считающим наслаждение конечной целью, никакая страсть не подобает».

---

[1] Душевные, телесные и внешние — по перипатетической классификации (напр. *Диоген Лаэртий* V 30).

475. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 6 p. 274,23 De Lacy. Но Хрисипп не замечает здесь противоречия и делает подобные утверждения тысячами, говоря, например: «Это влечение, неразумное и отстраненное от разума, распространено, я думаю, шире всего; имея его в виду, мы говорим, что кто-то охвачен гневом». И еще: «Поэтому с людьми, охваченными этой страстью, мы ведем себя как с безумными и относимся к ним как к тем, кто потерял рассудок, не в себе и не владеет собой». И следом он опять объясняет вышесказанное: «Эта утрата себя и выхождение из себя происходят не из-за чего иного, как из-за отказа от разума, о чем мы сказали выше». А ведь выражения «быть охваченным гневом», «выходить из себя», «быть не в себе или не владеть собой» и прочие подобные ясно свидетельствуют против того, что страсти — это суждения, и что они возникают в разумной способности души. Равным образом свидетельствует об

этом и следующее: «Поэтому мы можем слышать, как о влюбленных, о людях, охваченных другими сильными желаниями, и о тех, кто гневается, говорят, например, что, мол, пусть уж гневаются, что надо войти в их положение и, плохо это или хорошо, никоим образом их не отговаривать, даже если они поступают неправильно и для себя вредно». Упомянутые Хрисиппом выражения показывают, что пылкая (θυμοειδής) способность есть нечто отличное от разумной, и свидетельствуют, что стремления живого существа порой направляются пылкой, а порой – вожделеющей (ἐπιθυμητική) способностью... Вышеприведенным выражениям подобны и другим, которые приводит Хрисипп, – как, например, в таком месте: «Любимые в особенности ожидают от тех, кто их любит, именно таких порывов, то есть, что они будут вести себя непредсказуемо и безрассудно, а также пренебрегать увещаниями и, более того, вообще ничего такого не станут слушать». Все это соответствует мнению древних, равно как и последующие его слова: «Они настолько теряют разум, настолько не способны слушать или обращать внимание на увещания, что, пожалуй, не будет неуместным сказать им такие слова:

Киприда, даже понуждаемая, не отпускает.
Если на нее действуют силой, она любит держать еще крепче.
(*Еврипид*, фрг. 340 Nauck)

Эрос понуждаемый теснит сильнее.
(*Еврипид*, фрг. 665 Nauck)

Это и то, что сказано дальше, свидетельствует о правоте мнения древних по поводу происхождения страстей. Вот что он говорит: «Они отталкивают разум как неуместногоназидателя, не сочувствующего влюбленным, как человека, не к месту выступающего с попреками, в то время, когда даже боги, кажется, позволяют им произносить ложные клятвы». А нижеследующее еще больше [подтверждает взгляд древних]: «Пусть нам дозволят, – говорят они, – делать то, что у нас выходит, и следовать нашему желанию».

476. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 4 р. 254,10 De Lacy. [слово «неразумный» означает отсутствие или поврежденность разума] Но в повседневной эллинской речи, которую они якобы разъясняют, нет ни третьего, ни уж

тем более четвертого значения (на чем настаивают последователи Хрисиппа). Это ясно показывает сам Хрисипп в следующих словах: «Поэтому некоторые совершенно правильно говорят, что страсть души – это противоестественное движение, которое бывает при страхе, вожделении и тому подобном. Ибо все подобные движения и расположения не повинуются разуму и отстраняются от него. Соответственно, мы говорим, что такие люди действуют неразумно, не в том смысле, что они неверно рассуждают (это можно было бы сказать о человеке, который рассуждает противоположным правильному образом), но том в смысле, что они вообще отвергают разум» [как свидетельствует нижеследующий текст, цитаты заимствованы из «Терапевтика»].

Там же р. 254,34 De Lacy. Если мы пользуемся разумом и при этом [движении души], то Хрисипп в первой книге сочинения «О страстях» неверно заявил, что человек «влечется [от разума] не тогда, когда совершает ошибку или упускает нечто соответствующее разуму, но когда отвергает разум и не повинуется ему». И в своей книге «Об излечении страстей» [«Терапевтике»] он ошибся, когда написал то самое, что я привел несколько раньше из того места, в котором он сказал, что понятие «неразумный» в определении страсти означает не противоположное правильному рассуждению, а имеет другое значение, – неповиновение разуму и отстранение от него. Ибо вот что он прибавляет: «Такого рода состояния являются неуправляемыми, так что люди не хозяева себе, а влекутся [чем-то посторонним], – подобно тому, как стремительно бегущие увлекаются вперед и не властны над этим движением. Но те, кто движется согласно разуму как их руководителю и направляет свой путь по нему, властвуют – к какому бы вы воду ни приходили – над этим движением и его порывами или неподвластны им.

[Далее Гален говорит о том, что словами «к какому бы выводу ни приходили» Хрисипп пытается обозначить различие между страстью и ошибкой, и приводит почти ту же цитату, но слегка измененную и с небольшими добавлениями.]

Там же р. 256,30 De Lacy. «Властвуют над этими движениями и сопутствующими им стремлениями и, подобно спокойно идущему человеку, повинуются всякий раз, как разум напомнит о себе». Не удовлетворившись и этим, он прибавляет: «Поэтому о движениях, неразумных в указанном смыс-

ле, также говорят как о страстях и как о чем-то противоприродном, ибо они выходят за пределы разумного состояния».

Там же IV 5, p. 260,8 De Lacy. Не только другие, но и сам Хрисипп в сочинении «О страстях» не придерживается твердо одной точки зрения, но постоянно колеблется из стороны в сторону, словно в бурном море. Он говорит, что страсти возникают помимо разума, а потом заявляет, что они относятся только к разумной способности и по этой причине отсутствуют у неразумных животных. Он говорит, что они возникают помимо суждения, а потом утверждает, что они и есть суждения. А временами он доходит до того, что заявляет, будто сопутствующие страстям движения возникают «как попало» (εἰκῇ), то есть, все равно, что случайно, — если понимать это выражение в точном его смысле. Так, сразу после тех мест, которые я привел несколько раньше, он говорит: «Трепет (πτοία) правильно считается родовым свойством страстей ввиду этого смятения и движения как попало».

Там же V 1, p. 294,17 De Lacy. [Другие стоики] дошли до такой запальчивости, что утверждали: поскольку, по их мнению, страсти принадлежат разумной способности, неразумные животные их не имеют. И большинство [стоиков] считало, что и дети не имеют страстей, ибо, как это ясно, они еще неразумны.

477. Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея XIII 16. Как говорят об удовольствиях малых детей, так нужно говорить и обо всех прочих страстях, немощях и болезнях души, в которые дети впасть не могут по причине незрелости разума {...) Подобен детям тот, кто так преобразовал себя и приобрел такой разумный настрой, что неподвластен скорби {...} Да и другими совершенно точно доказано, что ни одна страсть не свойственна детям, разум которых еще не достиг зрелости. Но если так, то, следовательно, им не свойственен и страх. А если у них бывает нечто подобное страстям, то оно не обладает большой силой, очень быстро проходит и излечивается {...} Поэтому те, кто тщательно исследовали страсти и их названия, говорят, что дети испытывают не такой страх, как глупцы, а некий иной. О том же свидетельствует способность детей забывать плохое: посреди слез они вне-

запно приходят в другое настроение, смеются и забавляются с тем, что показалось им огорчительным или пугающим, но на самом деле таким не было.

478. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 6 p. 276,28 De Lacy. А когда он приводит слова Менандра:

Я взял свой ум и спрятал в горшок

(фрг. 702 Koerte)

он вновь приводит свидетельство, которое с очевидностью подтверждает мнение древних, равно как и в том случае, когда он, объясняя выражения «не владеют собой и не в себе», пишет: «О людях, охваченных гневом, правильно говорят, что их несет, — подобно бегунам, несущимся сломя голову. Сходство здесь в чрезмерности, которая у бегунов превышает [меру] стремления, а у гневающихся выходит за пределы их разума. Ибо о них, в отличие от тех, кто властвует над своим движением, нельзя сказать, что они движутся в соответствии со своими намерениями; напротив, они движутся в соответствии с некоей внешней силой». Здесь он тоже признает, что существует некая сила, вызывающая чрезмерное обострение всех стремлений, и понимает это правильно, — за исключением того, что, по его словам, сила эта внешняя. Ему следовало бы сказать, что она не внешняя, а находится в самих людях. Ведь мы говорим, что люди «вышли из себя» или «находятся не в себе» не потому, что сила, вызывающая страстное стремление, находится вовне, а потому, что они пребывают в неестественном состоянии... На мой взгляд, Хрисипп не понял, что его примеры подтверждают именно это. Вот он приводит из Еврипида разговор Геракла и Адмета:

Из слез нам, царь, не выковать судьбы.

Это говорит Геракл, а Адмет отвечает:

Конечно нет. Но их любовь рождает.

(Алкеста 1079–1080. Пер. И. Анненского)

Здесь ясно, что любовь — это страсть, рожденная вожделеющей способностью, а не разумной, что она расстраивает всю душу и побуждает человека к поступкам, противоположным его первоначальному суждению. Также он приводит слова Ахилла, обращенные к Приаму:

Будь терпелив и печалью себя не круши беспрерывной.
Ты ничего не успеешь, о сыне печаляся; плачем
Мертвого ты не подымешь, но горе свое лишь умножишь!
(Илиада XXIV 549–551. Пер. Н. И. Гнедича)

По его словам, Ахилл «говорит это, будучи в своем уме» (это буквальное его выражение), но нередко отказывается от здравых суждений в опасных обстоятельствах и не владеет собой, будучи побежден страстями. Здесь тоже «отказываться от здравых суждений», «не владеть собой», иногда «быть в своем уме», а иногда нет, и подобные этим выражения ясно согласуются с тем, что мы наблюдаем, и с мнением древних о страстях и силах души. Но они не согласуются с исходными положениями самого Хрисиппа. То же самое относится и к его утверждениям в сочинении «О страстях»: «То, что в нас волнуется, сбивается в сторону и не повинуется разуму, не в меньшей мере возникает и при наслаждении». И еще: «Мы настолько явно покидаем себя, удаляемся от себя и бываем совершенно ослеплены разочарованиями, что, бывает, когда мы держим в руках губку или кусок шерсти, мы подбрасываем это и швыряем, словно тем самым чего-то достигаем. А случись, что у нас меч или еще что-нибудь, мы поступили бы точно так же». И затем: «Часто в таком исступлении мы кусаем засовы, бьем в двери, если они не сразу открываются, а если попадется камень, то мстительно разбиваем его и швыряем его куда-нибудь, и при этом все время приговариваем какую-то невнятицу». Примерно то же самое он говорит и дальше: «По таким действиям можно понять присущую страстям неразумность (ἀλογιστία) и то, насколько бываем мы ослеплены в подобных случаях, — словно стали совсем не похожи на прежних рассудительных людей». Кратко говоря, если выбрать и сейчас записать все утверждения Хрисиппа в сочинении «О страстях», которые противоречат его исходным установкам, но очевидно согласуются с фактами и мнением Платона, эта книга достигнет необъятного размера. Ибо его писания полны ими, — говорит ли он об отказе от здравых суждений или о том, что ранее разбиралось относительно гнева, вожделения, наслаждения и тому подобного...

479. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 5 p. 262,5 De Lacy. [Под воздействием страстей в душе возника-

ет сила, которая вызывает] неупорядоченное и, как он обычно называет его, неистовое движение. Во всяком случае, отрывок из его «Врачевания страстей» [«Терапевтика»] гласит: «Страсть также правильно называется слишком сильным порывом, – как и неистовое движение можно назвать чрезмерно сильным, – и эта ее чрезмерность возникает при отстранении от разума, а отсутствие чрезмерности означает сохранение разума. Ибо порыв, выходящий за пределы разума и стремительно несущийся вопреки разуму, правильно называть чрезмерным и в этом отношении противоестественно возникающим и неразумным, как мы указываем».

480. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 5 p. 262,30 De Lacy [=] Посидоний фрг. 164 Edelstein–Kidd. Тот отрывок из первой книги сочинения «О страстях», где он говорит, что страсть возникает помимо суждения, я привел выше. А что такого же взгляда он придерживается и в своем «Терапевтике», то есть, в «этической» книге [сочинения «О страстях»], ясно из следующего: «Ведь мы говорим о страстях как о недугах не [только] потому, что они заключаются в суждениях, что та или иная вещь – благо, но и в том смысле, что они устремляются к этим вещам чрезмерно по сравнению с требованиями природы»... [Если эту формулировку можно интерпретировать по-разному,] то из нижеследующего точка зрения Хрисиппа становится совершенно ясной: «Поэтому не будет неправильным называть некоторых «помешанными на женщинах» (γυναικομανεῖς) и «помешанными на птицах» (ὀρνιτομανεῖς)». [Если слово «помешанный» включается в название недуга не напрасно, а само помешательство возникает под воздействием присутствующей в теле неразумной силы, то ничто не будет менее разумным, чем эти недуги][1]. Можно, конечно, заявить [как это делает Хрисипп], что помешательство возникает не из неразумной силы, а потому, что суждение и мнение далеко вышли за пределы подобающего. Это все равно, что сказать, что душевные недуги возникают не просто из ошибочного представления о чем-то как благом или дурном, а из предположения, что нечто является величайшим [благом или злом]. Недуг возникает не тогда, когда деньги считают благом, но когда их считают благом величайшим, а жизнь лишенного денег человека – никчемной. В этом и состоит «любовь к богатству» и «сребролюбие», ко-

торое является недугом. Посидоний отвечает на это так: «По поводу этих утверждений Хрисиппа...».

[1] Не приводит Арним.

481. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 7 p. 280,21 De Lacy [=] SVF I 212; Посидоний фрг. 165 Edelstein–Kidd. «Ведь это определение, говорит [Посидоний], – то есть, определение скорби[1], а также многие другие определения страстей, найденные Зеноном и записанные Хрисиппом, совершенно ясно опровергают его мнение. Ведь он утверждает, что скорбь – это свежее мнение о присутствующем для человека зле. Иногда они выражаются еще короче, предлагая приблизительно такое определение: скорбь есть мнение о свежем присутствии зла». [Посидоний] говорит, что «свежее» – это недавнее по времени, и просит объяснить ему, по какой причине мнение о зле, будучи свежим, сжимает душу и вызывает скорбь, а по прошествии времени не сжимает вообще или сжимает не так сильно. Если бы эти утверждения Хрисиппа были верными, слово «свежее» просто не следовало бы включать в определение. Ведь с его точки зрения больше пристало бы называть скорбь мнением о присутствии зла великого, или непереносимого, или нестерпимого (как он обычно выражается), но не свежего. Здесь Посидоний приводит два возражения Хрисиппу. По поводу этого второго определения он обращается к примеру мудрецов и продвигающихся к добродетели. Первые считают себя находящимися в присутствии величайших благ, вторые – величайших зол, но от этого ни те, ни другие не испытывают страсти. По поводу первого определения он спрашивает, почему скорбь возникает не просто от мнения о присутствии зла, а именно от свежего мнения **[следует текст фрг. 482]**.

[1] Λύπη – Arnim; ἄτη («болезненное умопомрачение») – De Lacy.

482. Гален. Об учениях Гиппократа и Платона IV 7 p. 282,7 De Lacy [=] Посидоний фрг. 165 Edelstein–Kidd. И он задает вопрос, почему все, что приключается с человеком неожиданного и неприятного, остро действует на него и заставляет отказаться от прежних суждений, но если к случившемуся подготовились, свыклись с ним и прошло неко-

торое время, то оно либо не воздействует вообще, то есть, не вводит в состояние страсти, либо делает это в незначительной степени. Поэтому он и говорит о том, чтобы «заранее сжиться» (προενδημεῖν) и вести себя по отношению к еще не случившемуся как к уже случившемуся. «Заранее сжиться» значит для Посидония как бы заранее вообразить и умственно представить то, чему предстоит случиться, и понемногу вырабатывать в себе привыкание к нему, словно к уже случившемуся. В этой связи он приводит тут историю об Анаксагоре [A 33 DK]: когда кто-то сообщил ему о смерти сына, он с полной невозмутимостью сказал: «Я знал, что родил смертного». Также он упоминает, что Еврипид перенял эту мысль и выразил ее устами Тесея:

Наученный одним мудрецом,
Я представлял себе заботы и несчастья,
Видел себя изгнанником из отечества,
Безвременно умершим, попавшим в другие бедствия,
Чтобы, если доведется испытать представленное,
Оно не пало на меня внезапно и не уязвило душу.

(*Еврипид.* фрг. 964 Nauck)

И о том же самом, как он говорит, свидетельствуют и такие слова:

Если бы это было только начало моих бедствий,
Если бы я заранее не проверил несчастий во всей полноте,
Я, наверное, взвился бы, как только узду испытавший
Конь молодой, внезапно спутанный.
Но сейчас я спокоен и к несчастьям приучен.

(*Еврипид.* фрг. 821 Nauck).

Порой говорится и такое:

Печаль твою смягчат года, Адмет; теперь она, конечно,
в полной силе.

(*Еврипид.* Алкеста, 1085. Пер. И. Анненского)

483. Цицерон. Тускуланские беседы IV 9. Хрисипп и стоики, когда рассуждают о страстях души, заняты главным образом их разделением и определением. А вот когда речь заходит о том, как исцелить душу и освободить ее от треволнений, тут они весьма несловоохотливы.

484. Цицерон. Тускуланские беседы IV 63. Хотя, с точки зрения Хрисиппа, и нельзя врачевать свежие, можно сказать, язвы души, мы как раз так и поступали...

485. Цицерон. Тускуланские беседы III 61. Всеми способами нужно подкреплять людей, которые не в силах выдержать напора скорби и рушатся под ее тяжестью. Поэтому Хрисипп и считал, что слово λύπη («скорбь») обозначает своего рода полный «развал» (solutio) человека[1].

[1] Якобы от λύω, «распускаю», «развязываю».

486. Цицерон. Тускуланские беседы III 76. А вот Хрисипп считает главной задачей утешения избавить скорбящего от [ложного] мнения, что он должен страдать и это справедливо.

Ср. там же 79.

487. Цицерон. Тускуланские беседы III 59–60. Как пишет наш Антиох [1], и Карнеад не раз упрекал Хрисиппа за то, что тот одобрял такие слова Еврипида:

Болезнь и смерть — таков удел, для каждого
Назначенный. Должны мы хоронить детей
И вновь родить, но будет смерть концом для всех.
Не зря такая мука роду смертному:
Земля берет земное, а приросшая
Жизнь падает, как колос под серпом жнеца, —
Так говорит нам голос неизбежности.
(Гипсипила фрг. 757 Nauck пер. М. Л. Гаспарова).

60. Карнеад не мог согласиться, что таким утешением можно облегчить скорбь.

[1] Имеется в виду Антиох Аскалонский.

488. Цицерон. Тускуланские беседы IV 62. Итак, как я уже сказал, у всех философов способ лечения один: они разбирают не то, что приводит душу в расстройство, а само это душевное расстройство. И если, допустим, речь идет о вожделении, то нужно понять, как его устранить, а не рассуждать о том, благом или не благом оно вызвано. Считать

ли, что высшее благо — это нравственно-достойное, или наслаждение, или их сочетание, или известные три рода благ[1], или даже что причиной сильного порыва является сама добродетель — в любом случае нужно избавлять от самого вожделения, и для этого необходимо одно и то же увещевание.

[1] Душевные, телесные и внешние. Ср. выше, фр. 474.

489. Олимпиодор. Комментарий к «Алкивиаду» Платона 54 Westerink. Следует знать, как мы уже сказали в начале, что существуют три способа очищения от страстей (τρόποι καθάρσεως) — пифагорейский, сократический и перипатетический, или стоический. Стоический лечит страсть ее противоположностью: противопоставляя гневу вожделение, он смягчает гнев, а при помощи гнева, напротив, укрепляет желание и делает его более стойким, — наподобие того, как поступают с искривленным прутом: его нужно изогнуть в обратную сторону, чтобы выпрямить, поскольку от изгиба в противоположную сторону возникает соразмерность. Именно таким способом [стоики] старались придать душе гармонию.

490. Климент Александрийский. Строматы VII 16,98 p. 69,27 St.–Fr. Лечение же превратного мнения (οἴησις) трояко, как и вообще лечение всякой страсти: способность безошибочно найти причину, способ устранить ее, и, третье, путем упражнения выработать в душе способность следовать тому, что оценивается как верное...

Там же 100 p. 70,22 St.–Fr. Когда же кто-то отступает от разума... то если уступает, смущенный каким-нибудь неожиданным представлением, необходимо обратиться именно к разумным представлениям, а если кто-то побеждается свойственной ему привычкой... следует совершенно от нее отказаться и приучить душу противостоять ей. А если представляется, что противоречащие друг другу учения кого-либо смущают, их следует упразднить.

8. О ПОСТУПКАХ

8.1. О «средних» обязанностях

491. Плутарх. Об общих представлениях 23, 1069 е. С чего же, говорит он, мне начать и что принять за основу надлежащего (καθῆκον) и материю добродетели, если не природу и то, что с ней согласно? [возможно, из соч. Хрисиппа «О надлежащем»]

492. Заметки к Лукану р. 74 Usener. Представление о надлежащем (officium) возникает в человеке с момента рождения первичной склонности. Поэтому [Цицерон] делает вывод, что человек – единственное общественное живое существо и от природы питает расположение как к самому себе, так и ко всем людям.

493. Диоген Лаэртий VII 107–108 [=] SVF I 230. А надлежащее, как они говорят, есть то, что имеет убедительное обоснование. Такова сообразность в жизни, свойственная, например, растениям и животным, ибо и в их жизни можно видеть надлежащее. **108.** Зенон первым дал надлежащему такое название, выведя его от слов «налегать на что-либо». [Надлежащее] – это действие, соответствующее природной организации (ἐνέργημα... ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον) [живых существ].

494. Стобей. Эклоги II 7,8 р. 85,13 W. [=] SVF I 230. Рассуждение о надлежащем следует тому, как понимается предпочитаемое. Вот каково определение надлежащего: это – сообразность в жизни (ἐν ζωῇ), действие, имеющее убедительное обоснование. Противоположное надлежащему определяется противоположным образом. Все надлежащее имеет отношение также к неразумным существам, ибо и они совершают нечто сообразное их собственной природе. О разумных же существах говорится так: сообразность в разумной жизни (ἐν βίῳ). Один вид надлежащего они называют «совершенным» (τέλειον), и такие действия считаются нравственно-правильными (κατορθώματα). Нравственно-правильные действия – это действия согласно добродетели, например, быть разумным, поступать справедливо. Действия же, не со-

ответствующие этому [условию], не являются нравственно-правильными и называются не совершенным надлежащим, а «средним» (μέσον), например, вступать в брак, выступать послом, беседовать и тому подобное.

495. Диоген Лаэртий VII 108. Из действий, совершаемых в силу влечения, одни бывают надлежащими, другие — противоположными надлежащим, а третьи — ни теми, ни другими. Надлежащие действия — те, которые повелевает совершать разум, например: почитать родителей, братьев, отчизну, заботиться о друзьях. Противоположные надлежащим — те, которые совершаются вопреки выбору разума разум не приказывает, например: не заботиться о родителях, не думать о братьях, не общаться с друзьями, пренебрегать отчизной и тому подобное. А не надлежащие и не ненадлежащие — те, которых разум не предписывает и от которых не отвращает, например: собирать хворост, уметь пользоваться грифелем, скребницей и тому подобное.

496. Диоген Лаэртий VII 109. Из действий одни являются нравственно-надлежащими при отсутствии препятствующих обстоятельств (καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως), а другие — нравственно-надлежащими при наличии определенных [препятствующих] обстоятельств (περιστάτικα). Например, при отсутствии препятствий безусловно надлежит заботиться о здоровье, об органах чувств и так далее. В определенных же обстоятельствах надлежит нанести себе увечье и раздать имущество. Так же различаются и действия, противоположные надлежащему. Кроме того, из надлежащих действий одни надлежат постоянно, другие — нет. Постоянно надлежит жить согласно добродетели, не постоянно — беседовать, прогуливаться и тому подобное. То же самое касается и противоположного надлежащему. В средних действиях тоже бывает нечто надлежащее, например, детям подобает слушаться воспитателей.

497. Цицерон. О пределах добра и зла III 22. Поскольку то, что я назвал обязанностями [надлежащим], проистекает из природных оснований, оно необходимым образом им соответствует, и можно с уверенностью утверждать, что все обязанности направлены к тому, чтобы мы приходили к при-

родным основам, – но не так, чтобы они становились для нас высшим благом. Дело в том, что, нравственное действие (honesta actio) не относится к первичным влечениям; оно представляет собой следствие и возникает, как я сказал, позже. Тем не менее, оно соответствует природе и влечет нас к себе гораздо сильнее, чем все предшествующее.

498. Цицерон. О пределах добра и зла III 58–59. Хотя мы и говорим, что нравственно-достойное есть единственное благо, вместе с тем следует считать сообразным [природе] исполнение обязанностей, которые мы не относим ни к благу, ни к злу. Действительно, в этих вещах присутствует нечто убедительное (probabile) и в такой мере, что можно найти им обоснование. Значит, можно обосновать всякое убедительное действие. А обязанность – это именно такое действие, для которого можно привести убедительное обоснование (probabilis ratio)[1]. Отсюда понятно, что обязанность – это нечто среднее, не относящееся ни к благу, ни к его противоположности. И поскольку в тех вещах, которые не относятся ни к добродетелям, ни к порокам, есть нечто, что может оказаться приемлемым, отвергать это не следует. И, соответственно, есть действия того же рода, – такие именно, что разум понуждает совершать некоторые из них. А то, что делается по настоянию разума, мы и называем обязанностью. Значит, обязанность принадлежит к тому роду, который не относится ни к благу, ни к его противоположности[2]. **59.** Ясно ведь и то, что и мудрец порой действует в сфере этих средних вещей. Соответственно, совершая действие, он оценивает его как надлежащее. А так как мудрец никогда не ошибается, вынося суждение, значит, и в средних вещах будет нечто надлежащее. Это вытекает из такого умозаключения: поскольку мы знаем, что бывает действие, называемое нами «нравственно-правильным» (recte factum), – а это и есть совершенная обязанность (perfectum officium), – то должно быть и несовершенное (inchoatum). Например, если справедливое возвращение взятого на хранение есть действие нравственно-правильное, то «возвращение взятого на хранение» будет обязанностью, а с прибавлением слова «справедливое» становится нравственно-правильным действием, тогда как само по себе возвращение относится к обязанности. Поскольку несомненно, что среди вещей, которые мы называем сред-

ними, одно предпочитается, а другое избегается, то все, что делается или говорится соответственным образом, относится к обязанности. Отсюда понятно, что так как все по природе любят себя, то и немудрый, и мудрый предпочтут то, что соответствует природе, и постараются избежать противоположного. Стало быть, есть некоторые обязанности, общие для мудрого и немудрого; а отсюда следует, что они относятся к тем вещам, которые мы называем средними.

---

[1] См. т. I фрг. 230 прим.

[2] Совершенно некорректное в содержательном смысле умозаключение, – если принять во внимание, что надлежащее распространяется и на действия неразумных существ.

499. Стобей. Эклоги II 7, 8 a p. 86,10 W. Все ненадлежащее, совершаемое разумным существом, есть прегрешение. Надлежащее же, достигшее совершенства, становится нравственно-правильным. Что касается среднего надлежащего, то оно рядоположено безразличным вещам, в которых различаются противные природе и соответствующие ей. Эти вещи обладают таким природным свойством, что если мы не будем со всем тщанием выбирать одни и избегать других, мы не достигнем счастья.

8.2. Отличие «совершенного» надлежащего от «среднего»

500. Стобей. Эклоги II 7, 11 a p. 93,14 W. Нравственно-правильным действием они называют такое надлежащее, которое обнимает собой все пункты (πάντας τοὺς ἀριθμούς)... то есть, совершенное надлежащее. Проступок – то, что совершается вопреки верному разуму, или действие, в котором разумное существо пренебрегает надлежащим.

501. Стобей. Эклоги II 7, 11 e p. 96,18 W. Все действия, по их словам, бывают или нравственно-правильными, или порочными, или ни теми и ни другими. Нравственно-правильные действия, например, таковы: быть разумным, быть здравомыслящим, поступать справедливо, возвышенно радоваться, благодетельствовать, находить усладу, разумно прогуливаться и вообще все, что совершается в соответствии с верным разумом. Порочные действия: быть неразумным, ве-

сти себя распущенно, причинять несправедливость, скорбеть, бояться, красть и вообще все, что противоречит верному разуму. Ни то, ни другое: говорить, спрашивать, отвечать, прогуливаться, путешествовать и тому подобное.

502. Стобей. Эклоги II 7, 11 е р. 97,5 W. Все нравственно-правильные действия – это действия справедливые, благозаконные, благоупорядоченные, благообразные, приносящие удачу и счастье, благовременные и благопристойные. При этом они, конечно, не являются [самостоятельными] «разумностями» (φρονιμεύματα), а только определяются разумностью. И точно то же самое относится ко всем прочим добродетелям, даже если они не называются специально, так что, например, «здравомыслия» (σωφρονήματα) суть действия, определяемые здравомыслием, а «справедливости» (δικαιώματα) – справедливостью. Напротив, дурные поступки [по определению] несправедливы, незаконны и непорядочны.

503. Стобей. Эклоги II 7, 8 а р. 86,5 W. Среди нравственно-правильных действий одни необходимы, а другие – нет. К необходимым относятся те, которые полезны сами по себе (ὠφελήματα)[1], например, быть разумным или быть здравомыслящим. Не необходимы те, которые не обладают этим свойством. То же самое разделение действительно и в отношении противоположного надлежащему.

[1] См. выше, фрг. 93.

504. Цицерон. О пределах добра и зла III 32. Но когда в прочих искусствах речь идет о том, что является «мастерски» (artificiose) [созданным], его следует считать более поздним [по отношению к акту создания] и следствием; у греков это называется ἐπιγεννηματικόν. А когда мы говорим о том, что нечто «мудро» [сделано], то это качество справедливо считать присутствующим с самого же начала. Ведь все исходящее от мудреца должно быть сразу же завершенным (expletum) во всех частях, поскольку в этом содержится то, что мы называем объектом стремления (expetendum). И точно так же, как дурно предавать отчизну, причинять вред родителям, красть из храма, то есть, совершать действие, сопро-

вождаемое определенным результатом, столь же дурно совершать действия, не сопровождаемые им, — бояться, скорбеть или вожделеть. И как это последнее становится прегрешением не потом и не в последствиях, но с самого же начала, точно также и исходящее от добродетели следует оценивать как верное уже по изначальному проявлению, а не по завершению.

505. Филон Александрийский. О жертвоприношениях Авеля и Каина 115. Однако то, что я говорю, относится не к добродетелям, а к [практическим] искусствам и вообще ко всему, что предназначено для удовлетворения телесных потребностей и обретения внешнего достатка. Ибо старания ради совершенства в нравственно-прекрасном полезны сами по себе, даже если и не достигают цели. А все, что не относится к добродетели, бесполезно, пока не достигнет назначенного предела.

506. Сенека. О благодеяниях I 6. Что разница между этими вещами велика, можно понять хотя бы из того, что благодеяние — это во всяком случае благо, хотя то, что при этом дается или принимается, не есть ни благо, ни зло... То, что платится или дается, не есть благодеяние. Равным образом и почитание богов заключается не в приносимых жертвах, даже если это богатые, сверкающие золотом вещи, а в благочестивом и правильном настрое почитающего. Поэтому люди достойные умилостивят богов даже принеся в жертву зерно и лепешки, а дурные не перестанут быть нечестивыми, даже если зальют алтари жертвенной кровью.

507. Сенека. О благодеяниях II 31. Из всех парадоксов стоической школы, по моему мнению, меньше всего удивления или недоверия вызывает такой: тот, кто принимает благодеяние от всего сердца, тем самым уже отплачивает за него. Ведь постольку, поскольку мы все принимаем в меру души, каждый совершает именно столько, сколько сам желает. И поскольку благочестие, верность, справедливость и все прочие добродетели совершенны сами по себе, человек может быть благодарен в своих намерениях, даже если и не протягивает руку [в знак благодарности].

508. Сенека. О благодеяниях III 18. Значение имеет не положение благодетеля, а его душевный настрой. Добродетель ни от кого не закрыта, всем доступна, всех допускает, всех приглашает, — свободнорожденных, отпущенников, рабов, царей, изгнанников. Она выбирает не дом или знатность: ей нужен человек сам по себе.

509. Сенека. О благодеяниях IV 21. Как быть красноречивым можно, не говоря ни слова, сильным даже с перехваченными или связанными руками и оставаться кормчим даже на суше, полностью сохраняя все необходимые познания (пусть и без средств ими воспользоваться), так же бывает благодарным тот, кто имеет соответствующий настрой, — пусть даже единственным свидетелем его желания является только он сам.

510. Стобей. Антология 103,22 II p. 906,18 H. Слова Хрисиппа. Тот, кто продвинулся к высшему пределу, поступает надлежащим образом во всех отношениях и ничего не упускает. Жизнь его, говорит он, пока еще не счастлива, но счастье воспоследует для него, когда эти средние действия (μέσαι πράξεις) приобретут дополнительную прочность, устойчивость и некую особую надежность.

511. Климент Александрийский. Строматы VII 10,59 p. 43,11 St.-Fr. Хотя и те, кто еще не имеет верного знания, совершают некоторые правильные действия, но не благодаря разуму. Возьмем, к примеру, храбрость. Некоторые люди храбры от природы, применяют эту свою способность без водительства разума, безрассудно берутся за многие вещи и совершают их так же, как и люди сознательно храбрые. Они, например, могут иногда вести себя надлежащим образом, стойко перенося мучения, но не по той же причине, что люди добродетельные, и не дают такого же доказательства храбрости, даже жертвуя всем телом...[1] Дело в том, что любое действие человека добродетельного — это благой поступок (εὐπραγία), а дурного — дурной, даже если они совершены при похожих обстоятельствах. Дурной человек храбрится не по разумному соображению и никакое свое действие не сообразует с пользой которая имеет свое основание в добродетели и от нее получает за-

вершение. То же самое относится и ко всем прочим добродетелям.

[1] Ср. 1 Кор. 13,3.

512. Филон Александрийский. Аллегории законов III 210. Порой и негодный человек совершает нечто надлежащее, но не из надлежащего настроя души (οὐκ ἀφ' ἕξεως καθηκούσης). Бывает ведь, что пьяные или помешанные говорят и действуют как трезвые (но не потому, что они в здравом уме), а еще совершенно несмышленые дети многое делают и говорят, словно люди разумные (но не благодаря разумному состоянию, поскольку природа еще не научила их быть разумными). Но податель законов желает, чтобы мудрец считался человеком высшего благочестия (εὐλόγιστος) не на основании чего-то шаткого, ненадежного и как бы случайного (μὴ σχετικῶς καὶ εὐαλώτως καὶ ὡς ἂν ἐκ τύχης), но на основании такого благоразумного настроя, который достиг завершенности (ἀπὸ ἕξεως καὶ διαθέσεως εὐλογίστου).

513. Филон Александрийский. О херувимах 14–15. Часто бывает, что должное не исполняется должным образом, а ненадлежащее, напротив, совершается надлежащим образом. Если, например, вверенное на хранение возвращается не с честными намерениями, а с целью причинить ущерб тому, кому возвращают, или под этим предлогом не выполнить более важное обещание, то надлежащее исполняется недолжным образом. **15.** А если врач обманывает больного, которому ради его же пользы собирается очистить желудок, сделать разрез или прижигание, то поступает так с той целью, чтобы больной не догадался о том, что его ждет, и со страха не убежал от лечения или, ослабев духом, не стал противиться. Или если мудрец лжет врагам ради спасения отчизны, опасаясь, что истина оказала бы помощь противникам, он тоже совершает ненадлежащее должным образом.

514. Фронтон. К Марку Антонину о красноречии 1,4. ...Обязанностей два рода, а видов — три. Первый вид — существование: чтобы [человек] существовал. Второй — качество: чтобы был таким-то. Третий — цель: чтобы осуществил то, ради чего принял две первых обязанности <...> [то есть]

познал и обрел мудрость. Под этим третьим, целевым, видом, я понимаю тот, который единственный находит завершение в своем действии и уже самодостаточен. Таким разделением обязанностей, если только он верно говорил, а я верно помню некогда услышанное, [пользуются стоики], которые считают, что человеку, который стремится к мудрости, прежде всего прочего необходимы вещи, обеспечивающие жизнь и здоровье. Поэтому в число обязанностей мудреца входит питаться, совершать омовение, натираться маслом и совершать другие подобные действия, — хотя сама мудрость, конечно, приобретается не в банях {...} Мудрость не заключается в том, чтобы есть. Однако без жизни, которая поддерживается пищей, невозможны ни мудрость, ни верные устремления[1].

[1] Смысл всего рассуждения, вероятно, таков. Существуют два рода обязанностей: по отношению к себе и по отношению к другим. Но для их реализации необходимо последовательно соблюсти три условия: 1) обеспечить собственное существование (т. е. необходимое для всех живых существ самосохранение); 2) приобрести нужное качественное отличие, выделяющее данного субъекта уже среди людей и 3) выполнить все «пункты» обязанностей для обретения мудрости.

515. Климент Александрийский. Строматы VI 14,111 р. 487,24 St.–Fr. Просто поддерживать свою жизнь — это средние обязанности, а поддерживать ее верно и должным образом — это нравственно-правильное действие. Точно таким же образом всякий поступок человека истинно-добродетельного (γνωστικός) — нравственно-правильное действие, а всякий поступок простого верующего — среднее, поскольку оно пока еще не совершается ни по велению разума, ни в должной мере правильно. А то, что совершает язычник, всегда грех. Ибо, как показывает Писание, надлежащее — это не просто жить благополучно, но все действия направлять к намеченной цели и совершать их согласно разуму.

516. Секст Эмпирик. Против ученых XI 200–201. Однако, возражая на это [что не существует действия, качественно отличающего мудрого от немудрого], они утверждают, что хотя поступки у всех людей одинаковы [по материи], раз-

личаются они тем, при каком состоянии [души] совершаются, – искушенном или неискушенном (ἀπὸ τεχνικῆς διαθέσεως ἢ ἀπὸ ἀτέχνου). Заботиться о родителях по возможности и почитать их от случая к случаю – это не поведение достойного человека; достойный человек будет ухаживать за ними из полноты убеждения (ἀπὸ φρονήσεως). **201.** Лечение может предлагать и врач, и обычный человек. Но лечить искушенно может только врач. Точно так же родителей может почитать человек достойный и человек недостойный. Но мудрец почитает их из полноты убеждения, поскольку он искушен в искусстве жизни, которому свойственно совершать всякое действие в силу наилучшего расположения (ἀπὸ ἀρίστης διαθέσεως).

Там же 207. Есть и такие, кто считает, что здесь все зависит от порядка и ровности. Как в средних искусствах ремесленник, делая все по установленному порядку, получает единообразные результаты... так и человек добродетельный всегда достигает намеченного в нравственно-правильных действиях, а у дурного ничего не выходит.

517. Сенека. Письма к Луцилию 95,57. Не будет правильным действие без предшествующего правильного воления: именно им определяется действие. В свою очередь, не может быть правильного воления без соответствующего правильного расположения души: именно им определяется воление.

518. Филон Александрийский. О неизменности бога 100. Те, кто совершают некое правильное действие без собственного внутреннего согласия, против своего желания, те совершают отнюдь не нравственно-правильные действия.

519. Филон Александрийский. Аллегории законов I 93–94. Различаются следующие три вещи: повеление (πρόσταξις), запрещение (ἀπαγόρευσις), приказ вместе с увещанием (ἐντολὴ καὶ παραίνησις). Запрещение относится к дурным поступкам и дурным людям, повеление – к нравственно-достойным поступкам [и достойным людям], а убеждение – к людям, находящимся между ними, ни дурным, ни достойным. Действительно, эти последние не совершают ни дурного, которое нужно было бы им запрещать, ни нравственно-достойного, которое предписывает верный разум, но имеют нужду в

увещании, которое учит воздерживаться от дурного и побуждает обратиться к достойному. **94.** А человеку совершенной мудрости... не следует давать ни предписания, ни запреты, ни увещания, поскольку он, будучи совершенным, не нуждается ни в чем подобном. Человек дурной нуждается в предписаниях и запретах, а неискушенный – в увещаниях и поучениях. Подобным же образом знаток грамматики или музыки не нуждается ни в каких указаниях по поводу своего предмета; человек, слабо разбирающийся в изучаемом предмете, нуждается, если можно так сказать, в известных правилах, содержащих предписания и запреты, а тот, кто лишь приступает к учению, – в наставлении [1].

---

[1] Изложение во многих пунктах сомнительное и некорректное. Прежде всего, деление на нравственно-достойное, недостойное и среднее может относиться только к возможным действиям, а не к субъектам действия, которые делятся на нравственно-достойных и прочих (дурных), в не зависимости от того, насколько последние приблизились к подлинно-добродетельному состоянию.

520. Плутарх. О противоречиях у стоиков 11, 1037 с. Нравственно-правильное действие, по их словам, это веление закона, а прегрешение – то, что этот закон запрещает. Поэтому закон многое запрещает дурным людям, но ничего не предписывает, поскольку они не способны на нравственно-правильное действие.

521. Плутарх. О противоречиях у стоиков 11, 1037 е. Ведь врач, говорят они, поручая ученику резать и прижигать, опускает [сами собой разумеющиеся слова] «вовремя и в меру», и музыкант, прося [своего ученика] играть на лире и петь, не прибавляет «мелодично и согласованно». Тех же [учеников], которые исполнили задание неискусно и плохо, наказывают, поскольку слово «правильно» подразумевалось, а они сделали неправильно. А мудрец, предписывая слуге что-либо сказать или сделать и наказывая его, если тот сделает не вовремя и не как следует, требует от него, как это ясно, не нравственно-правильного действия, а только среднего[1]. Но если мудрецы предписывают людям несовершенным средние действия, что препятствует и предписаниям [нравственного] закона быть такими же?

[1] По чтению Madvig–Cherniss μέσον προστάττων οὐ κατόρθωμα вместо традиционного κατόρθωμα προστάττων οὐ μέσον. Т. е. мудрец понимает, что от не-мудрого нельзя ждать совершенного поведения, и, соответственно, требует лишь внешней правильности, а не идеального внутреннего настроя.

522. Филон Александрийский. О жертвоприношениях Авеля и Каина 43. Совершенные добродетели – достояние лишь человека совершенного и подлинно благого. А средние надлежащие действия доступны и людям несовершенным, прошедшим лишь общий курс обучения.

523. Ориген. Комментарий к Евангелию от Матфея XI 12. Согласно божественному закону подобает запрещать действия порочные и предписывать добродетельные. А действия сами по себе безразличные он оставляет в стороне: ведь в зависимости от расположении нашей воли и состояния разума можно совершать их дурно, как прегрешения, или хорошо, как нравственно-правильные.

8.3. Между добродетелью и пороком нет ничего среднего. Добродетельные поступки и прегрешения равны между собой

524. Цицерон. О пределах добра и зла III 45–46. И как благовременность (opportunitas) – а именно так мы передаем греческое εὐκαιρία – не увеличивается с течением времени (ведь все благовременное имеет свою меру), равным образом и нравственно-правильный образ действий (recta effectio) – так я перевожу κατόρθωσις, поскольку κατόρθωμα – это нравственно-правильный поступок (recte factum) – и согласованность (convenientia), наконец, и само благо, состоящее в согласии с природой, не могут увеличиваться. **46.** И поскольку и эта благовременность, и то, о чем я только что сказал, не увеличиваются с течением времени, стоики по этой причине считают, что блаженная жизнь, если она долгая, желанна и достойна стремления не более, чем краткая. Они предлагают следующее сравнение: если достоинство обуви в том, чтобы быть впору, и не будет преимуществом ни большее ее количество по сравнению с меньшим, ни больший размер по сравнению с необходимым, то точно так же и применительно к

тому, все благо чего заключается в согласованности и благовременности, не может быть предпочтения большего меньшему или долгого краткому.

525. Порфирий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля р. 137,29 Busse. А другие придерживались мнения, что к некоторым состояниям и тем, кто в них находится, не применима [характеристика] «больше – меньше» ([каковы, например, добродетели] и те, кто ими [обладает]), а некоторые состояния] и свойственные им качества допускают увеличение и уменьшение, – каковы все [средние] искусства, средние качества и те, кто ими обладает. К этому мнению пришли стоики[1].

[1] См. SVF II 393.

526. Плутарх. О противоречиях у стоиков 13, 1038 с. Хрисипп хотя и написал немало против этого мнения, тем не менее, придерживался того взгляда, что порок пороку и прегрешение прегрешению ровня, равно как и добродетель добродетели, а нравственное действие – нравственному действию. Действительно, в третьей книге сочинения «О природе» он говорит: «Как Зевсу пристало кичиться собой и своей жизнью, держаться надменно и, если допустимо так сказать, превозноситься, красоваться и хвастаться, поскольку жизнь его достойна похвальбы, то настолько же пристало это и всем достойным людям, ибо они ни в каком отношении не превзойдены Зевсом».

527. Диоген Лаэртий VII 120 [=] SVF I 224; 450. По их мнению, все прегрешения равны между собой, – как говорит Хрисипп в четвертой книге сочинения «Этические исследования», а также Персей и Зенон. Если одна истина не больше истина, чем другая, то и одна ложь не больше ложь, чем другая. Поэтому один обман равен другому, а прегрешение – прегрешению. И как тот, кто находится в ста стадиях от Каноба[1], и тот, кто в одном стадии, все равно не в Канобе, таким же образом погрешающий больше или погрешающий меньше все равно не дошли до нравственного состояния.

[1] Приморский город неподалеку от Александрии.

528. Стобей. Эклоги II 7, 11 l p. 106,21 W. Они говорят, что все прегрешения равны между собой, хотя и не подобны. Ведь прегрешения проистекают словно из некоего единого источника порочности, то есть, основанием во всех случаях является одно и то же [ошибочное] суждение. Но поскольку средние вещи, на которые направлены суждения, отличаются друг от друга по внешним причинам, прегрешения тоже отличаются по свойству. Об этом можно получить совершенно ясное представление, если рассуждать так: всякая ложь есть ложь в одинаковой мере, ибо одна ложь не может быть ложью больше, чем другая. Например, утверждать, что всегда стоит ночь – это ложь, как и то, что существуют гиппокентавры, и нельзя сказать, что одно из этих утверждений более лживо, чем другое. Но хотя одна ложь равна другой, это не значит, что лжецы лгут одинаково. И нельзя погрешать в большей или меньшей степени, поскольку в основе любого прегрешения лежит заблуждение. И невозможно, чтобы, если действия не бывают нравственными в большей или меньшей мере, прегрешения в то же время могли быть большими или меньшими. Все они достигли завершенности и потому не могут уступать другим или превосходить их.

529. Стобей. Эклоги II 7, 11 o p. 113,18 W. Поскольку все порочные и добродетельные действия равны между собой, то и все неразумные люди неразумны в равной мере, пребывая в одном и том же устойчивом состоянии. Но при том, что все прегрешения равны, между ними есть различие в том отношении, что одни возникают в силу затвердевшего и неизлечимого состояния, а другие – нет. И среди людей добродетельных одни более способны увещевать и убеждать и обладают большей остротой ума, как свидетельствует [различие] усилий, затрачиваемых на постижение средних вещей.

530. Цицерон. О пределах добра и зла III 48. Точно так же, как погруженный в воду человек не может дышать вне зависимости от того, находится ли он близко от поверхности и скоро вынырнет, или на глубине, и как щенок, у которого вскоре должны открыться глаза, все равно не видит, как и только что появившийся на свет, – так и тот, кто заметно приблизился к добродетели, находится в столь же несчастном состоянии, как и тот, кто не приблизился нисколько {...} Хотя стоики отрицают, что добродетели и пороки могут увеличи-

ваться, они считают, что те и другие некоторым образом распространяются и, так сказать, расширяются[1].

[1] Ср. выше, фрг. 226; ниже, фрг. 539.

531. Цицерон. О пределах добра и зла IV 75. Прегрешения равны. Но каким же образом? {...} Подобно тому, говорит он, как если ни на одном из многих инструментов струны не натянуты так, чтобы обеспечить гармонию, и, значит, все инструменты одинаково не настроены, так и прегрешения, поскольку противоречат [должному], то в любом случае противоречат и, значит, в этом смысле равны.

Там же 76. Подобно тому, говорит он, как кормчий одинаково виноват, перевернулся ли у него корабль с соломой или с золотом, одинаково виноват тот, кто бьет несправедливо – будь то отца родного, будь то раба.

Там же 77. Поскольку, говорят они, всякое прегрешение проистекает из слабости и непостоянства, а эти пороки у всех глупых людей равно велики, то по необходимости все прегрешения равны.

532. Цицерон. О пределах добра и зла IV 21. У всех людей неразумие, несправедливость и прочие пороки, да и все вообще прегрешения равны. А те, кто благодаря природным задаткам и образованию много прошли по пути к добродетели, все равно крайне несчастны, пока не обрели ее полностью, и нет никакой разницы между их жизнью и жизнью самых негодных.

533. Порфирион. Комментарий к Горацию (Сатиры I 2,62). Он утверждает, что нет разницы, совершить ли грех с госпожой, со служанкой или даже с блудницей, и следует мнению стоиков, которые утверждают, что все прегрешения равноценны. Они ведь принимают во внимание не содержание совершенного проступка, а умонастроение совершившего.

534. Акрон. Комментарий к Горацию (Послания I 1,17). Он следует мнению стоиков... которые признают добродетель только за совершенной философией. Перипатетики и другие признают достоинство и за несовершенными.

535. Плутарх. О продвижении к добродетели 2, 75 f–76 a. Но те, кто не воззрения свои согласуют с вещами, а стараются всеми силами противоестественно приноровить вещи к своим воззрениям, наполнили философию массой апорий. Самая известная из них гласит, **76 a.** что все люди, за исключением лишь того, кто обрел совершенство, равно порочны. В результате этого так называемое продвижение стало загадкой, мало отличающейся от крайней глупости, — поскольку тех, кто еще не полностью освободился от страстей и душевных недугов, эта [загадка] выставляет столь же несчастными, как тех, кто не расстался ни с одним из худших пороков. Но они опровергают сами себя, когда на своих занятиях утверждают, что несправедливость одна и та же у Аристида и Фаларида, трусость одна и та же у Брасида и Долона и даже что жестокосердность Платона ничем не отличается от таковой Мелета, — а между тем в жизни и поступках к людям этого последнего склада они проявляют отвращение и сторонятся их как людей неисправимых, а с теми, другими, как с людьми достойнейшими, вступают в отношения и доверяют им в самых важных вопросах..

536. Диоген Лаэртий VII 127. По их мнению, между пороком и добродетелью нет ничего среднего, в то время как перипатетики считают, что между добродетелью и пороком находится продвижение к добродетели. Действительно, говорят стоики, как палка может быть или прямой, или кривой, так и человек может быть или справедливым, или несправедливым, но отнюдь не «более справедливым» или «менее справедливым», — и так же обо всем прочем.

537. Александр Афродисийский. Этические вопросы p. 121,14 Bruns. Между справедливостью и несправедливостью и вообще между добродетелью и пороком существует промежуточное состояние, которое мы называем средним. Если, как они утверждают, справедливость и несправедливость — это завершенные устойчивые состояния (διαθέσεις), а устойчивые состояния неутрачиваемы (ἀναπόβλητοι), то никто не смог бы стать справедливым из несправедливого и несправедливым из справедливого.

Там же p. 121, 24. Если же сказать, что пороки не являются завершенными, устойчивыми и неутрачиваемыми состоя-

ниями, но, напротив, ничто не препятствует от несправедливости перейти в справедливость и вообще из порока в добродетель, то из какого же состояния переходят в порок?

Там же р. 121, 32. Если же сказать, что дети пока еще неразумны и потому не являются ни справедливыми, ни несправедливыми (данные состояния свойственны разумному существу, а если свойственны разумному, то ему же свойственно и среднее; поэтому ребенок, будучи неразумным, не обладает ни добродетелями, ни пороками, ни чем-то средним между ними, – как и любое неразумное существо), но с обретением разумности тут же впадут в порок, а этого не происходит, то нужно признать...

538. Ориген. О началах III 1,18. Третье, что они скажут, – это что само желание нравственного блага и стремление к благу относится к вещам средним, и что оно не хорошо и не плохо. На это следует ответить, что если желание нравственного блага и стремление к нему есть среднее [безразличное], то и противоположное [т. е. желание зла] тоже есть вещь средняя...

539. Плутарх. Об общих представлениях 10, 1063 а. В самом деле, говорят они, как человек, находящийся на локоть от поверхности моря, задыхается не меньше того, который погрузился на пятьсот саженей, так и приближающиеся (πελάζοντες) к добродетели порочны ничуть не меньше тех, кто далек от нее. И как слепой слеп, даже если вскоре должен увидеть свет, так и продвигающийся остается глупым и порочным, пока не овладеет добродетелью[1].

Плутарх. О продвижении к добродетели 1, 75 с–е. Подобным же образом при занятиях философией нельзя предполагать ни продвижение, ни восприятие этого продвижения, пока душа, не освобожденная и не очищенная от глупости, вплоть до обретения чистого и совершенного блага объята [столь же] несомненным злом. Значит, тот, кто стал мудрецом, за кратчайший миг приходит из крайней негодности в состояние добродетельности и внезапно избавляется от всей порочности, даже малой части которой не утрачивал в течение долгого времени. **75 d.** Но ты, конечно, понимаешь, что выступающие с подобными утверждениями попадают в трудное и даже безвыходное положение, рассуждая о чело-

веке, который еще не чувствует, что стал мудрым, не знает этого и не решается поверить, что продвижение, — состоявшее в постепенном и долгом освобождении от одних качеств и приобретении других, — незаметно, словно путешествие, сближало его с добродетелью. Но если бы быстрота и значительность превращения были таковы, **75 е.** что человек, который утром был наихудшим, к вечеру становился наилучшим, или, — если, допустим, превращение происходило бы так, что заснувший негодным просыпался мудрым и, освободив свою душу от глупости и заблуждений вчерашнего дня, мог воскликнуть:

Сон, ты солгал... Прости, ты был ничем
(*Еврипид.* Ифигения в Тавриде, 569. Пер. И. Анненского).

— как же можно было бы не заметить столь значительной перемены и воссиявшей мудрости в себе самом?[2]

---

[1] Примечание Арнима: «Фрагмент неясного происхождения; возможно, из какого-то этического сочинения Хрисиппа».

[2] Ср. *Плутарх.* О противоречиях у стоиков 19, 1042 f сл.; Об общих представлениях 9, 1062 b сл.

540. Стобей. Эклоги II 7 11 p. 113,12 W. И также они считают, что человек может стать мудрецом, первое время даже не замечая этого, ни к чему не стремясь и не обретя еще полностью ни одного из состояний, которые являются видами воления, — потому что у него нет предметов, о которых надлежит строить суждения. И такие промежуточные состояния характерны не только [при обретении] разумности, но и [при овладении] различными искусствами.

541. Филон Александрийский. О возделывании земли 161. А тех, кто не еще достиг [состояния непрестанной заботы о душе и ее упражнения], философы называют мудрецами, не ведающими о своей мудрости. Ибо тем, кто только лишь достиг вершин мудрости и впервые прикоснулся к ней, невозможно, говорят они, осознать свое собственное совершенство: эти вещи не наступают одновременно — достижение пределов и осознание этого достижения, — но их разделяет промежуток незнания, которое, впрочем, не сильно удалено от знания, а подступило почти к самым его вратам.

542. Плутарх. Об общих представлениях 8, 1061 ef. Противно здравому смыслу считать, что самое большое благо — быть неколебимым и постоянным в своих суждениях, и в то же время утверждать, что продвигающийся к вершинам вовсе не нуждается в таком состоянии, а достигнув его, ни во что не ставит, что много раз он и пальцем не пошевелил ради той уверенности и надежности, которую они считают совершенным и великим благом.

543. Прокл. Комментарий к «Алкивиаду I» Платона 287 Westerink. Вполне правильно то, что обычно говорили стоики: невежественный человек (ἀπαίδευτος) винит в своем несчастье других, а не самого себя, тогда как продвигающийся [к добродетели] винит себя во всем, что делает или говорит дурного. Что же до человека искушенного (πεπαιδευμένος), то в своих промахах он не винит ни себя, ни других: ведь он не упускает ничего должного и сам себя направляет на отыскание надлежащего.

9. О МУДРЕЦЕ И НЕ-МУДРЕЦЕ

Пролегомены

544. Ориген. Комментарий к Евангелию от Иоанна II 10. У эллинов есть утверждения, так называемые парадоксы. В них они при помощи доказательства или видимости доказательства разъясняют, какими способностями обладает тот, кто у них считается мудрецом. Они утверждают, что только мудрец — настоящий первосвященник, поскольку только он один и обладает настоящим знанием того, как служить богу, только он один по-настоящему свободен, ибо от божественного закона имеет способность поступать по собственному изволению (ἐξουσία αὐτοπραγίας). А саму эту способность они определяют как законное право (νομιμὴ ἐπιτροπή).

545. Плутарх. О противоречиях у стоиков 17, 1041 f. В третьей книге сочинения «О справедливости» он выразился так: «Поэтому именно благодаря его величию и красоте то, что мы говорим, больше похоже на вымысел и превышает человека или человеческой природы».

546. Плутарх. Застольные беседы I 9, 626 f. Теон... спросил у Фемистокла-стоика, почему Хрисипп во многих своих книгах упоминает множество необычного и непонятного {...} ни в одном случае не объясняя, по какой причине это так. Фемистокл ответил, что Хрисипп просто привел это в пример того, как легко и бездумно мы обманываемся правдоподобным и в то же время не верим в то, что кажется неправдоподобным.

547. Прокл. Комментарий к I книге «Начал» Евклида 35 p. 397 Friedlein. Математики исследовали также и вопрос о так называемых парадоксах, как и стоики о доказательствах...

9.1. Мудрец не ошибается и не вводит в заблуждение

548. Стобей. Эклоги II 7,11 p. 111,18 W. Они утверждают, что мудрец не ошибается и ни в каком случае не дает согласия на непостигающие [представления], поскольку он не подвластен мнению и знает все, что только можно знать. Ведь незнание — это слабое и переменчивое согласие, а мудрец ничто не воспринимает в расслабленном состоянии [ведущего начала], но, напротив, [все воспринимает] прочно и устойчиво, почему и не подвластен мнению[1]. А разновидности мнения две: согласие на непостигающее представление и ослабленное восприятие (ὑπόληψις), — и обе они несвойственны душевному состоянию (διάθεσις) мудреца. Вот почему в равной степени [признак нравственной] негодности — промахнуться в восприятии (προπίπτειν πρὸ καταλήψεως) и дать согласие в состоянии опрометчивости (κατὰ τὸν προπετῆ)[2] , и все это не присуще благородному, совершенному и добродетельному мужу. От него ничто не скрыто, ибо сокрытость (λῆσις) — это явно ложное восприятие предметного содержания (ψεῦδους υπόληψις ἀποφαντικὴ πράγματος). Отсюда следует, что [мудрец] не испытывает недоверия [к собственному восприятию] (οὐκ ἀπιστεῖν), поскольку недоверие [к собственному восприятию] (ἀπιστία) — это [фактически] ложное восприятие (ψευδὴς ὑπόληψις), а доверие (πίστις), — соответственно, нечто [нравственно] достойное (ἀστεῖον), поскольку оно представляет собой прочное постижение, закрепляющее постигаемое, или, иными

словами, знание, неопровержимое со стороны разума[3]. Поэтому они и говорят, что человек недостойный ничего не знает и ни в чем не уверен. А мудрец, соответственно, не обманывается, не обольщается, им никто не распоряжается, он никогда не просчитывается и никогда не дает себя обсчитать, — поскольку все эти вещи подразумевают обман и внутреннюю готовность признать то, что по большей части ошибочно (τοῖς κατὰ τὸν τόπον ψεύδεσι πρόσθεσιν). А из людей благонравных (ἀστεῖοι) никто не ошибается в выборе пути, жилища или [локальной] цели (σκοπός); более того, мудрец, как они считают, не ошибается ни в зрительном, ни в слуховом восприятии, да и вообще не подвержен ошибкам ни в каком органе ощущения, — поскольку, как они считают, в основе всякой подобной ошибки лежит ложное согласие. И, по их словам, мудрец не занимается догадками, ибо догадка — это согласие на непостигающее по своему роду представление. Также они считают, что мудрец не меняет своих суждений, ибо перемена суждения подразумевает ложное согласие и, значит, предшествующую ошибку. Он никаким образом не меняет своих мыслей, не колеблется и не сбивается: все это свойственно тем, кто меняет свои взгляды, а человеку разумному чуждо. И, как уже говорилось, ему, по их словам, ничего не кажется.

---

[1] См. SVF I 54; 61; 66; II 131.
[2] См. SVF II 993; выше фрг. 177.
[3] См. SVF I 68 сл.

549. Диоген Лаэртий VII 121. Мудрец неподвластен ложным мнениям, то есть, не дает согласия ни на что ошибочное.

550. Секст Эмпирик. Против ученых VII 157. Мудрец не из тех, кто привержен мнениям, которые, как они считают, являются источником неразумия и прегрешений.

551. Цицерон. Первая Академика 48. Вы сами говорите, что мудрец, испытывая эмоции, воздерживается от всякого согласия, поскольку в подобных случаях между представлениями нет никакого различия.

552. Августин. Монологи I 5,9. [Разум:] Значит, ты не поколеблешься назвать знанием знакомство с этими вещами, если оно у тебя есть? [Августин:] Нет, если только позволят стоики, которые наделяют знанием одного лишь мудреца. Представление об этих вещах у меня, конечно, есть, а его они признают и за не-мудрыми.

553. Лактанций. Божественные установления III 4 [=] SVF I 54. Стало быть, совершенно справедливо Зенон и стоики отвергали мнение. Ведь мнить, что ты знаешь то, чего не знаешь, свойственно не мудрецу, но, скорее, людям опрометчивым и недалеким. И если, как учил Сократ, ничего нельзя знать, а вместе с тем, как учил Зенон, нельзя подчиняться мнениям, то вся философия исчезает.

554. Стобей. Эклоги II 7,11 p. 111,10 W. Считается, что мудрец не лжет, но во всем правдив. Ибо ложь заключается не в том, чтобы сказать нечто ложное, но в том, чтобы сказать нечто ложное сознательно и ради обмана ближнего (διαψευστῶς τὸ ψεῦδος λέγειν καὶ ἐπὶ ἀπάτῃ τῶν πλησίον). При этом, как они считают, мудрец в некоторых случаях прибегнет к разнообразным ложным утверждениям, хотя и без согласия [т. е. не признавая их истинными], – например, из военных соображений против врагов, из соображений предвидимой пользы и из многих других соображений жизнеустроения.

555. Квинтилиан. Наставление оратору XII 1,38. Мне кажется, все должны согласиться со мной, что, как допускают даже самые рьяные стоики, и мудрый человек пойдет на ложь, и порой по несерьезным причинам. Ведь, в конце концов, мы же придумываем массу всяких небылиц ради пользы больных детей и обещаем им много такого, чего исполнять не станем, – не говоря уже о том, когда нужно помешать разбойнику убить человека или обмануть врага ради спасения родины. Иными словами, то, за что рабы подчас достойны наказания, в мудреце в иных случаях достойно похвалы.

556. Диоген Лаэртий VII 122. Мудрецы, по их мнению, не совершают прегрешений, поскольку недоступны для прегрешения.

9.2. Мудрец все совершает надлежащим образом

557. Стобей. Эклоги II 7, 5 b p. 65,12 W. Они утверждают, что мудрец все совершает в соответствии со всеми добродетелями: действительно, всякое его действие совершенно, а потому в этом действии не отсутствует ни одна добродетель.

558. Филон Александрийский. О наградах и наказаниях 112. Мудрец всякий день своей жизни не оставляет ни малейшего доступа для греха, но все части и промежутки этого дня наполняет прекрасным и добродетельным. А поскольку они рассматривают добродетель и благо не как количество, а как качество, то, по их мнению, даже один безупречно прожитый день равноценен прекрасной жизни мудреца... Поэтому в мельчайшем своем поступке и в любом состоянии достойный человек заслуживает похвалы, как во внутренних делах, так и во внешних, как политик и как хозяин, который превосходно и с пользой выполняет дела внутренние как распорядитель, а дела внешние как политик.

559. Филон Александрийский. Об отдельных заповедях I 121. Точно таким же образом выходит, что даже оплошности людей достойных и боголюбезных в отношении добродетели предпочтительнее, чем случайные добродетельные поступки людей негодных.

560. Стобей. Эклоги II 7, 5 b p. 66,14 W. Они говорят, что мудрец все делает хорошо – все из того, разумеется, за что берется. Ибо как мы, говоря, что флейтист или кифаред все делает хорошо, подразумеваем «все, что относится к игре на флейте» или «к игре на кифаре», точно так же, говоря, что разумный человек все делает хорошо, мы подразумеваем «все, за что бы ни взялся», но, конечно, не то, за что он не берется. По их мнению, утверждение, что мудрец все делает хорошо, следует из того, что он все совершает в соответствии с верным разумом и добродетелью, которая есть искусство, относящееся ко всей жизни. Подобным же образом негодный человек делает все, за что берется, дурно и в соответствии со всеми пороками.

561. Диоген Лаэртий VII 125. Мудрец все делает хорошо: совсем, можно сказать, как флейтист Исмений, который если играет, то хорошо.

562. Дион Хрисостом. Речи 71,5. А я утверждаю, что философ не может одинаково хорошо разбираться во всех искусствах (ведь очень трудно овладеть даже одним). Хотя любое действие, какое ни случится, он совершает лучше прочих людей, в искусствах, если у него возникнет нужда овладеть каким-нибудь из них, он выделяется не за счет совершенного мастерства {...) Ибо разве возможно, чтобы человек неискушенный строил лучше архитектора или, не будучи сведущ в земледелии, лучше земледельца разбирался в сельских работах – но за счет чего же тогда выделяется мудрец? Потому что мудрец всегда знает, выгоднее ему действовать или нет, когда и как следует действовать, и потому, что знает подходящий момент и возможности лучше мастера.

563. Стобей. Эклоги II 7,11 i р. 102,20 W. Человек мудрый все делает хорошо, пользуясь жизненным опытом разумно, воздержно, упорядоченно, удачно. А человек недостойный, то есть, не умеющий правильно им пользоваться, все делает плохо сообразно своему настрою, поскольку переменчив и постоянно раскаивается в содеянном. Раскаяние – это скорбь по поводу совершенного как совершенного неправильно, пагубная и приводящая в смятение страсть души. Насколько испытывающий раскаяние человек удручается случившимся, настолько же он досадует на себя как виновника этого. Поэтому всякий негодный человек достоин презрения, не заслуживает уважения и не имеет в себе никакой ценности. Ведь уважение, как считается, – это заслуженная награда, а заслуженная награда – вознаграждение безупречно действующей добродетели. Поэтому вполне справедливо назвать человека, не причастного добродетели, не заслуживающим уважения.

564. Стобей. Эклоги II 7, 11 s р. 115,5 W. Они утверждают, что достойный человек ничего не совершает вопреки своему стремлению, влечению или намерению, потому что он все делает с предвосхищением [возможных препятствий] (ὑπεξαίρεσις) и с ним не происходит ничего неожиданного из вещей противоположных.

565. Сенека. О благодеяниях IV 34. Мудрец не меняет своего решения, если сохраняются все обстоятельства, в которых он его принял. Поэтому его никогда не посещает раскаяние, ибо в тех обстоятельствах он не смог бы поступить лучше, чем поступил, или решить лучше, чем решил. Кроме того, ко всему он подходит с предвосхищением (exceptio), [заранее добавляя]: «если ничто не воспрепятствует». Поэтому мы и говорим, что ему все удается и ничто не противоречит его суждению, поскольку он заранее предусматривает, что нечто может помешать намеченному.

566. Филон Александрийский. О неизменности бога 22. Однако некоторые считают, что люди не все колеблются в своих воззрениях, ибо те, кто философствуют чисто и надежно, почерпают из знания главное благо — способность не менять суждение под воздействием обстоятельств, а с низменной твердостью и неуклонной надежностью придерживаться подобающего.

9.3. Мудрец не подвержен злу

567. Стобей. Эклоги II 7, 11 g p. 99,9 W. И человек достойный, правильно пользуясь своим жизненным опытом в поступках, все делает хорошо, то есть, разумно, здравомысленно и в соответствии с прочими добродетелями, а недостойный, напротив, плохо. Достойный человек велик, крепок, возвышен и силен. Велик, потому что способен достичь того, чего пожелал и что наметил. Крепок, потому что прирастает отовсюду. Возвышен, потому что причастен высотам, подобающим мужу благородному и мудрому. Силен, потому что преисполнен силой, делающей его неодолимым и непобедимым. Поэтому он не испытывает принуждения от кого-то и сам никого не принуждает, не испытывает препятствий и сам никому не препятствует, не заставляет и не подчиняется, не причиняет зла и сам его не испытывает, не встречается с бедствиями и не ввергает в них других, не поддается обману и не обманывает, не лжет и не заблуждается, ничего не упускает и вообще недоступен ничему ложному. Он счастлив, как никто, благополучен, блажен, богат, благочестив, любезен богам, достоин почитания, а еще он — царь, вождь, политик, управитель и

умеет блюсти свою выгоду. У негодных все обстоит ровно наоборот.

Ср. выше, фрг. 563.

568. Аэтий IV 9, 17. Стоики говорят, что мудреца можно достоверно распознать по внешнему виду.

569. [**Варрон. Похороны Мениппа (р. 222 Riese).** Отрывочный текст, не содержащий информации по тематике данного раздела.]

570. Цицерон. Тускуланские беседы III 14–15; 18. Человек мужественный уверен в себе... А кто уверен в себе, тот, конечно, не устрашится, ибо уверенность не совместима со страхом. А кто подвластен скорби, тот подвластен и страху: ведь если присутствие определенных вещей ввергает нас в скорбь, то их наступление и приближение – в страх. Получается, что скорбь несовместима с мужеством. Таким образом, тот, кто доступен скорби, тот, по всей видимости, подвластен и страху, душевному надлому и упадку. А с кем это случается, тот в результате впадает в рабство и признает себя побежденным. Значит, тот, кто уступил всему этому, неизбежно впадет в трусость и робость. Но мужественный человек недоступен подобным вещам, а значит, и скорби. А поскольку мудрец не может быть не мужественным, значит, он недоступен скорби. **15.** Кроме того, всякому мужественному человеку должна быть свойственна великая душа. Кто велик душой, тот непобедим, а кто непобедим, тот считает себя выше вещей человеческих и повседневных. Но не может считать себя выше подобных вещей тот, кому они способны причинить скорбь; отсюда следует, что человек мужественный недоступен скорби. Но всякий мудрец мужествен; следовательно, он неподвластен скорби. И как замутненный глаз плохо приспособлен для выполнения своего дела и остальные части тела и все тело, лишенные нормального состояния, не могут выполнять обязанности и задачи, так и смятенная душа не способна выполнять свою обязанность. А обязанность души в том, чтобы правильно пользоваться разумом, и душа мудреца всегда в таком состоянии, что пользуется разумом превосходно; значит, душа мудреца не приходит в смятение. А ведь скорбь – это смятение души; значит, мудрец всегда будет сво-

боден от скорби. {...} **18.** Человек порядочный (frugi), или, если угодно, сдержанный и умеренный обязательно отличается постоянством; кто постоянен, тот безмятежен, а кто безмятежен, тот свободен от всякой страсти, значит, и от скорби. Но все это свойственно мудрецу; значит, мудрец свободен от скорби.

571. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на Кн. Бытия IV 73 p. 302 Aucher[1]. Скорбь не имеет места в людях безупречных: как сама мудрость, так и вообще всякая добродетель не подвержена порче. Но скорбь неизбежна в отношении тех вещей, которые можно иметь, но которые, тем не менее, отсутствуют. Поистине, подлинное прилежание нужно обратить на то, что побуждает мудреца не предаваться рыданиям и скорби... Ибо то, что случается неожиданно и против намерений, человека слабого ума поражает, приводит в смятение и потрясает, а человека, обладающего постоянством хотя и пригнетает, уязвляя со всех сторон, но не настолько, чтобы погубить его окончательно: отраженные твердостью того, кто властен над своими решениями, [невзгоды] обращаются вспять.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

572. Августин. О блаженной жизни 4,25. Итак, никто не сомневается, что всякий нуждающийся несчастен. И у мудреца могут быть телесные потребности: это нас нисколько не смущает, ибо нуждается не дух, в котором и заключена блаженная жизнь. Мудрец совершенен, а совершенный не нуждается ни в чем; тем же, что необходимо ему для телесных нужд, он пользуется, если оно есть, а если нет, то недостаток не сокрушает его. Всякий мудрец силен, а сильный ничего не боится. Поэтому мудрец не страшится ни телесной смерти, ни болезней, для избежания или излечения которых нужно то, в чем у него может случиться недостаток. Но если эти вещи у него есть, он не преминет хорошо воспользоваться ими. Ибо совершенно верны известные слова Теренция [Евнух 761]: «Глупо допускать то, чего можно избежать». Поэтому он будет, насколько это возможно и прилично, избегать смерти и болезней, а если, допустим, не постарается избежать, то будет несчастным не потому, что

это его настигло, а потому, что не пожелал избежать, хотя и мог, – а это явный признак глупости. Следовательно, если не будет избегать, то станет несчастным не по причине наступления этих вещей, а по причине глупости. А если ему не удается их избежать, даже прилагая все подобающие усилия, то они своим нападением опять же не делают его несчастным. Ведь ничуть не менее верны другие слова того же комедиографа [Девушка с Андроса 305]: «Раз невозможно то, чего желаешь, желай того, что возможно». А как может быть несчастным тот, с кем ничего не приключается против его воли? Он ведь не может желать того, что, как он понимает, не может произойти. Поэтому он желает вещей несомненных, то есть, когда совершает что-нибудь, совершает исключительно по некоему предписанию добродетели и согласно божественному закону мудрости, которые у него никаким способом нельзя отнять.

573. Сенека. О благодеяниях II 18. В который раз мне приходится напоминать, что я говорю не о мудрецах, которым всякая обязанность – в радость, которые владеют своей душой, сами по своей воле устанавливают себе закон и соблюдают то, что установили.

574. Стобей. Антология 7,21 I p. 314 H. Мнение Хрисиппа. Хрисипп говорил, что мудрец хотя и испытывает боль, но не поддается ей, ибо не ослабевает душой. И хотя он имеет потребности, они его не связывают.

575. Заметки к Лукану (IX 569) p. 304 Us. Мудреца нельзя поколебать никаким насилием, и его никак не волнуют случайные приобретения или потери. Он с готовностью принимает все, что ни предлагает враждебная судьба. Стоики не признают, что мудрец может потерпеть какой-то ущерб...

576. Минуций Феликс. Октавий 37. Какое это прекрасное зрелище для Бога, когда христианин противится скорби, когда противостоит угрозам, карам и мучениям, когда с улыбкой встречает поступь смерти и ужасы пыток, когда воздвигает свою свободу перед лицом царей и правителей и уступает только богу, которому принадлежит, как, словно триумфатор и победитель, смеется над теми, кто вынес ему

приговор. Ибо побеждает тот, кто получает то, к чему стремится.[1]

[1] По замечанию Арнима (ad loc.), параллели у Сенеки (О провидении 2) свидетельствуют о том, что Минуций Феликс пользуется стоическими примерами.

577. Лактанций. Божественные установления V 13. Вот настоящая добродетель, которую хвастливые философы превозносят не делами, а пустыми словами, рассуждая о том, что ничто так не свидетельствует о твердости и постоянстве мужа мудрого, как невозможность никакой угрозой отвратить его от принятого решения. Он готов на мучения и смерть, только бы не предать свои убеждения, не отступить от надлежащего, не совершить несправедливость под страхом смерти или жестокого страдания.

578. Стобей. Эклоги II 7, 11 m p. 110,16 W. Они утверждают, что мудрецу нельзя нанести оскорбление. Он недоступен оскорблению и сам никого не оскорбляет, ибо оскорбление — это причинение человеку несправедливости и вреда, унижающее его, а мудрец недоступен несправедливости и вреду. А те, кто обходятся с мудрецом несправедливо и дерзко, поступают дурно. Кроме того, оскорбление — это не случайная несправедливость, а совершенная с намерением унизить и обидеть. Но мудрец недоступен подобным вещам и вообще не может быть унижен. Ведь он имеет благо и божественную добродетель в себе самом и поэтому отстранен ото всякого зла и вреда.

Ср. Сенека. О постоянстве мудреца 3 сл.

579. Плутарх. О противоречиях у стоиков 20, 1044 a. Ведь никто не терпит несправедливости, если ему не причиняют вреда. И Хрисипп, который на этом основании всюду заявляет, что мудрец недоступен несправедливости, замечает здесь, что в данном случае может иметь место несправедливое действие.

580. Сенека. О благодеяниях II 35. Некоторые вещи, о которых мы говорим, расходятся с привычными представлениями, но потом приходят к согласию с ними иным путем.

Мы отрицаем, что мудрецу можно причинить несправедливость, но тот, например, кто ударит его кулаком, будет обвинен в нанесении вреда. Мы отрицаем, что глупец чем-то владеет, но того, кто украдет у него что-нибудь, обвиним в воровстве. Мы говорим, что все безумны, но не всех лечим чемерицей[1] и тем, кого называем душевно-больными, вверяем право голоса и право судить.

[1] Чемерица (ἐλλέβορος, elleborum) считалась главным лекарством при душевных расстройствах, эпилепсии и т. п.

581. Стобей. Эклоги II 7, 11 s p. 115,18 W. Всякий нравственно-прекрасный человек чужд клевете, поскольку недоступен для нее, и поэтому чужд клевете еще и в том смысле, что не клевещет на другого. Клевета — это разногласие между мнимыми друзьями вследствие ложных обвинений. С достойными людьми этого не происходит; подвергаются клевете и клевещут только люди негодные. Поэтому истинные друзья не клевещут и не подвергаются клевете, а бывает это только между друзьями мнимыми и кажущимися.

9.4. Мудрец счастлив

582. Цицерон. О пределах добра и зла III 26. Поскольку этот крайний предел заключается в сообразной и согласной с природой жизни, отсюда необходимо следует, что все мудрецы живут неизменно счастливо, полноценно и удачливо, не встречают ни препятствий, ни помех, ни в чем не нуждаются.

583. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на Кн. Бытия IV 92 (p. 318 Aucher)[1]. Жизнь любого мудреца преисполнена счастья и в ней не остается ни малейшей лазейки для проникновения греха.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

584. Дион Хрисостом. Речи 69,4. Когда душа становится разумной, разум — благим и они способны правильно совершать собственные дела и дела других, то такие люди неизбеж-

но обретают счастливую жизнь, становятся благозаконными, удачливыми во всем и любезными богам. Ибо невозможно, чтобы люди разумные были несведущими в вещах человеческих, сведущие в вещах человеческих — несведущими в вещах божественных, сведущие в делах божественных не были благочестивыми, благочестивые не были любезными богам, а любезные богам не были счастливыми. И равным образом невозможно, чтобы люди неразумные не были несведущими в своих вещах, несведущие в своих вещах были сведущими в божественных, чтобы люди дурные, не разбирающиеся в вещах божественных не были нечестивыми, нечестивые не были нелюбезны богам, а нелюбезные богам не были несчастливы.[1]

---

[1] Примечание Арнима: «По форме этих умозаключений полагаю, что они принадлежат самому Хрисиппу».

585. Стефан. Фрагменты комментария к «Риторике» Аристотеля III p. 325,13 Rabe. Стоики называют счастливым того, кто выносит злоключения, подобные выпавшим Приаму.

586. Григорий Назианзин. Письмо 32. Одобряю смелое и возвышенное мнение стоиков: они утверждают, что счастью ничто не препятствует извне, но что мудрый человек блажен, даже если его сжигают в быке Фаларида.

587. Стобей. Эклоги II 7,11 i p. 101,5 W. Люди негодные непричастны ни одному благу, поскольку благо — это добродетель или причастное добродетели. То, что есть у людей достойных, является необходимым для них и, будучи полезным, присуще только достойным. Равным образом людей недостойных сопровождает ненужное им и присущее только дурным, то есть вредоносное. И поэтому люди достойные отстранены от вреда в обоих смыслах: им чуждо как причинять вред, так и испытывать его. А у дурных все наоборот.

588. Диоген Лаэртий VII 123. Мудрецы отстранены от вреда: они не причиняют его ни другим, ни себе.

9.5. Мудрец богат, красив, свободен

589. Стобей. Эклоги II 7, 11 g p. 100,7 W. Вообще достойные люди [по-настоящему] обладают всеми благами, а негодные – всеми видами зол. Не нужно понимать это в том смысле, что достойные обладают всеми благами, какие только есть; и то же самое относится ко злу. А нужно в том, что они обладают такими благами, что у них ни в чем нет недостатка для совершенной и счастливой жизни; у дурных, напротив, нет недостатка в том, что делает жизнь несовершенной и несчастной.

590. Диоген Лаэртий VII 125. Мудрецы обладают всем, ибо закон дал им такое всеобщее обладание. Если же мы говорим, что и дурные чем-то обладают, то лишь в том смысле, в каком о неправедно приобретенном говорим, с одной стороны, что оно принадлежит государству, а с другой – тем, кто им на деле владеет.

591. Цицерон. О пределах добра и зла III 75. С полным правом можно сказать, что мудрецу принадлежит все, поскольку он один знает, как пользоваться всем, и его справедливо можно назвать прекрасным (поскольку черты души прекраснее телесных черт), справедливо его одного назвать свободным, поскольку он не повинуется никакому господству и не подчиняется страсти, справедливо назвать непобедимым – даже если тело его связано, то дух нельзя сковать никакими оковами.

592. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на Кн. Бытия IV 99 (р. 323 Aucher)[1]. Однако не следует думать, что в данном случае красота телесная, тождественна той внешней привлекательности, о которой мы говорили, состоящей в пропорциональности членов и приятности облика. Ею ведь обладают и блудницы, но я никогда не назову их красивыми, а, напротив, безобразными; именно такое название для них подходит. Ибо... как зеркало отражает телесный облик, так выражение лица и взгляд отражают свойства души {...) А тот, в ком благодаря стремлению к мудрости и добродетели укоренились божественные предписания, даже если телесным безобразием превзой-

дет Силена, все равно по необходимости будет прекраснейшим. И его достоинство состоит в том, чтобы подобающим скромным поведением соответствовать восприятию тех, кто его видит.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

593. Стобей. Эклоги II 7, 11 i p. 101,14 W. Они говорят, что подлинное богатство – это благо, а подлинная нищета – нравственное зло. И таким же образом настоящая свобода – это нравственное благо, а настоящее рабство – нравственное зло. Поэтому только достойный человек по-настоящему богат и свободен, а дурной, напротив, – нищий, лишенный всякого стремления к богатству, и раб вследствие свойственного ему приниженного состояния души.

594. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля p. 134,13 W. Те, кто утверждает, что только мудрец богат или только мудрец прекрасен, благороден или красноречив, говорят о богатстве, красоте или благородстве не потому, что не представляют обстоятельств жизни мудреца, а потому, что пренебрегают обычным значением этих слов.

595. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля p. 147,12 W. От этого можно, пожалуй, перейти к так называемым стоическим парадоксам. В обычном понимании богатым называется тот, кто имеет крупное состояние. И если кто будет использовать это слово не в данном значении, а называть так мудреца или человека, исполненного добродетелей, тот нарушит установленный порядок употребления слов.

Там же 147,22 W. Опять же, удачливым обычно называют того, кому в изобилии выпадает удача. А они утверждают, что удачлив тот, кто обладает добродетелью, – что, конечно, не является даром случая, – и, значит, пренебрегают правильным употреблением слов.

596. Филон Александрийский. О виноградарстве 69. Утверждающие, что мудрецу принадлежит все, говорят парадоксами, – с точки зрения тех, кто принимает во вни-

мание недостаток или обилие внешних благ и не называет богатым человека, не имеющего ни денег, ни имущества.

597. Акрон. Комментарий к Горацию (Сатиры I 3,124). Стоики считают, что мудрец богат, даже если нищенствует, знатен, даже если обращен в рабство, и прекрасен, даже если крайне отвратителен на вид.

Порфирион. Комментарий к Горацию (Сатиры I 3,124). А стоики считают, что муж совершенной добродетели обладает всем. В том же смысле выразился и Луцилий, говоря: «Пока еще не будет иметь все это, не будет прекрасным, богатым, свободным, единственным царем»[1].

Акрон. Комментарий к Горацию (Послания I 19,19). Стоики считают, что никто не свободен, кроме мудреца.

[1] *Луцилий.* Отрывки из неизвестных сатир, 1225–1226.

598. Секст Эмпирик. Против ученых XI 170. Стоики же прямо говорят, что разумность как знание блага, зла и безразличного есть искусство жизни, и лишь обладающие этим искусством становятся нравственно-прекрасными, богатыми и единственно мудрыми. Ведь богат тот, кто имеет наиболее ценное, а наиболее ценное — это добродетель, и обладает ею только мудрец; значит, мудрец богат. Далее, прекрасен тот, кто достоин любви, а любви достоин только мудрец; значит, мудрец прекрасен.

599. Цицерон. Первая Академика 136. Мне трудно примириться с этим, но не потому, что мне это не нравится (ведь эти удивительные утверждения стоиков, именуемые παράδοξα, в большинстве своем являются сократическими), но где Ксенократ, где Аристотель их разбирали? ...Разве они когда-нибудь говорили, что только мудрецы — настоящие цари, только они одни богаты и прекрасны? Что все на свете принадлежит мудрецу? Что кроме мудреца никто не является [настоящим] консулом, претором, полководцем или даже квинквевиром?[1] А еще, что лишь мудрец является гражданином и только он свободен, а все немудрые — чужаки, изгнанники, рабы и безумцы? Наконец, что законы Ликурга, Солона и наши Двенадцать таблиц — это не законы? И что [насто-

ящие] города или государства – только те, которыми правит мудрец?

[1] Члены комиссий из пяти человек, занимавшихся административными и финансовыми вопросами.

600. Цицерон. О государстве I 28. Да и кого же счесть более богатым, чем того, кто не нуждается ни в чем для удовлетворения своих природных потребностей, или более могущественным, чем того, кто достигает всего желаемого, или более счастливым, чем того, кто свободен от любых душевных волнений, или более удачливым, чем того, кто владеет лишь тем, что можно, как говорится, унести с собой даже после кораблекрушения? И какой империй, какие магистратуры, какая царская власть предпочтительнее, чем положение человека, который, ни во что не ставя человеческие и низшие блага по сравнению с мудростью, обращен умом только к вечному и божественному?

601. Стобей. Эклоги II 7, 11 g p. 114,4 W. И хороших детей способен иметь только человек достойный, и это не еще все, поскольку тот, кто удачлив в детях и имеет достойных детей, должен и обращаться с ними соответственно. Только мудрецу свойственна благая старость и благая кончина. Иметь благую старость значит в такой старости жить добродетельно, а иметь благую кончину – умереть добродетельно такой смертью.

602. Стобей. Эклоги II 7, 11 r p. 114,10 W. Здоровыми и вредными для человека вещи называются сообразно тому, являются ли они питательными, способствуют ли очищению и укреплению и так далее. Здоровым считаются те вещи, которые в силу своих природных свойств доставляют или поддерживают здоровье, а вредными – имеющие противоположное действие. То самое рассуждение относится и к прочему.

603. Филон Александрийский. О трезвении 56. А тот, кому выпал такой жребий, переступил пределы человеческого счастья. Только он истинно благороден, ибо записал своим отцом бога и один становится его приемным сыном. Он не

просто богат, а богаче всех, роскошно живет среди благ единственно обильных и истинных, не стареющих со временем, но обновляющихся и цветущих вечной юностью. Он не просто знатен, а славен, ибо пользуется славой, не искаженной лестью, а укрепленной истиной. Только он один — царь, ибо получил от всевластителя власть надо всем, не имеющую противников. Только он свободен, поскольку освобожден от жесточайшего угнетателя, — суетных мнений.

9.6. Мудрец сведущ в вещах божественных

604. Стобей. Эклоги II 7, 5 b p. 67,20 W. Они говорят, что только мудрец — настоящий священнослужитель, а человек недостойный — никогда. Действительно, священнослужитель должен знать правила жертвоприношений, молитв, очищений, строительства храмов и тому подобных вещей, а кроме того, обладать чистотой, благочестием, вообще опытом богопочитания и быть причастным природе божественного. Человек дурной не обладает ни одной из этих вещей, а потому все дурные нечестивы. Нечестие же, будучи пороком, — это неведение богопочитания, а благочестие, как мы сказали, знание богопочитания.

605. Стобей. Эклоги II 7, 11 s p. 114,16 W. Только достойный человек может быть прорицателем, так как только он умеет распознавать знаки, подаваемые демонами и богами относительно жизни человеческой. Поэтому он также владеет различными видами прорицания, каковы толкование снов, гадание по полету птиц, гадание по жертвам и прочие тому подобные способы.

606. Диоген Лаэртий VII 119. Достойные люди божественны, ибо имеют в себе нечто божественное, а дурные — безбожные. «Безбожный» имеет два значения: противоположное значению слова «божественное» и «отрицающий божественное»; но это последнее свойственно не всякому дурному.

607. Цицерон. О прорицании II 129. Однако твои стоики утверждают, что прорицателем может быть только мудрец.

608. Диоген Лаэртий VII 119. Достойные люди благочестивы, поскольку сведущи в правилах относительно богов, а благочестие и есть знание того, как почитать богов. Они будут приносить жертвы богам и соблюдать чистоту, ибо не терпят прегрешений перед богами. И они будут любимы богами, потому что благочестиво и правильно относятся к божественному. Только мудрецы — священнослужители, ибо сведущи в жертвоприношениях, возведении храмов, очищениях и прочих делах, касающихся почитания богов.

609. Филон Александрийский. О жертвоприношениях Авеля и Каина 111. Праздник души состоит в удовлетворении от совершенных добродетелей... и праздник этот празднует только мудрец и больше никто, ибо трудно отыскать душу, не знакомую со страстями и пороками.

610. Филон Александрийский. Об отдельных заповедях II 46. [Мудрецы] всю свою жизнь празднуют праздник....

Там же 49 А... никто из негодных даже на мгновение ничего не празднует.

9.7. Мудрец сведущ в политике и хозяйстве

611. Стобей. Эклоги II 7, 11 b p. 94,7 W. Они утверждают, что справедливое существует по природе, а не по установлению. Соответственно этому мудрец занимается государственными делами и особенно в тех государствах, которые являют некоторое продвижение к совершенному государственному устройству. Он устанавливает законы, учит людей, пишет сочинения, помогающие тем, кто их читает. Людям достойным свойственно вступать в брак, производить детей и ради себя, и ради отчизны, и терпеть ради нее, если она того достойна, страдания и смерть. Этому противоположны действия дурных: заискивать перед народом, строить козни, писать то, что вредно читающим. Ничто из этого не может случиться с достойным человеком.

612. Диоген Лаэртий VII 122. Точно так же лишь мудрец способен быть верховным судьей и оратором, а никто из дурных не способен.

613. Стобей. Эклоги II 7, 11 d p. 96,10 W. Они говорят, что закон – это нечто достойное, ибо это верный разум, предписывающий, что нужно делать и запрещающий то, что не нужно. Поскольку закон есть нечто достойное, то и всякий законопослушный (νόμιμος) человек является достойным. Действительно, законопослушный человек следует закону и совершает то, что им предписывается. А законоведом (νομικός) мы называем толкователя законов. Никто из негодных не может быть ни законопослушным, ни сведущим в законах.

614. Стобей. Эклоги II 7, 11 i p. 102,4 W. Поскольку закон, как мы сказали, есть нечто достойное, – ибо он есть верный разум, предписывающий, что следует делать и запрещающий то, что не следует, – они говорят, что только мудрец законопослушен, потому что исполняет предписанное законом и один лишь дает толкование закону, – почему и является законоведом. У глупых же все наоборот.

615. Стобей. Эклоги II 7, 11 i p. 102,11 W. Людям достойным принадлежит и главенство во всех его видах – царская власть, военное командование на суше и на море и прочее в этом роде. Поэтому только мудрец властвует, если и не постоянно во всех видах [реальной] деятельности, то постоянно в силу своего душевного расположения. И по-настоящему повинуется только мудрец, будучи покорным тому, кто повелевает. А неразумные не таковы. Они не способны ни повелевать, ни подчиняться, поскольку спесивы и невоспитанны.

616. Цицерон. О пределах добра и зла III 68. А поскольку, как мы знаем, человек рожден для того, чтобы заботиться о людях и защищать их, то в соответствии с этой природой мудрец желает заниматься делами государства и управлять им. Также, чтобы жить по природе, желает он иметь жену и детей от нее.

617. Диоген Лаэртий VII 122. Мудрецы не только единственно свободны, но и цари, ибо царская власть есть власть неограниченная, и она-то доступна только мудрецам, как говорит Хрисипп в сочинении «О правильности словоупотребления у Зенона». Ведь правителю, говорит он, необходимо

знать, что такое благо и зло, а никто из дурных людей этого не знает.

Стобей. Эклоги II 7 p. 108,26 W. И только мудрец – царь и царственен, а из немудрых – никто. А царская власть – это власть неограниченная, верховная и подчиняющая всех.

618. Олимпиодор. Комментарий к «Алкивиаду I» Платона 164 Westerink. В этом отношении Сократ превзошел то, чем похваляются стоики. Ведь что еще можно заключить из сказанного ими, как не то, что только достойный является правителем, только он – властелин и царь, вождь всех, единственно свободный, и что достойным присуще все то, что присуще богам. Ведь у друзей все общее. Но если упомянутые вещи есть у богов, то есть и у людей достойных... И как зодчим мы называем не того, кто имеет строительные инструменты, а того, кто владеет соответствующим искусством, так властелином и царем – того, кто знает, как царствовать, а не того, кто господствует над многими. В данном случае видимая власть – это инструмент, а умение пользоваться ею – это знание, без которого никто не смог бы стать властелином или царем.

619. Климент Александрийский. Строматы II 4,19 p. 122,23 St.–Fr. Спевсипп в первой книге сочинения «К Клеофонту» пишет, по-видимому, в согласии с Платоном. Ведь если царская власть – это нечто достойное, то лишь мудрец является подлинным царем и властителем. Закон, будучи верным разумом, благ. И это действительно так. В соответствии с этими же положениями рассуждают и философы-стоики, наделяя одного лишь мудреца царской властью, священством, даром прорицателя и законодателя, богатством, истинной красотой, благородством и свободой. Но и они признают, что отыскать такого мудреца крайне трудно.

620. Филон Александрийский. О перемене имен 152. ...что только мудрец – царь. И ведь действительно, человек умудренный направляет немудрых, поскольку только он знает, что нужно делать, а что – нет. Здравомыслящий – невоздержных, поскольку точно и основательно знает, к чему стремиться, а чего избегать. Храбрый – трусливых, ибо ясно понимает, что следует выдерживать, а что – нет. Справедли-

вый – несправедливых, ибо стремится точно найти должную меру в воздаянии.

621. Филон Александрийский. О переселении Авраама 197. Мы утверждаем, что царская власть – это мудрость, поскольку лишь мудрец – царь.

622. Лукиан. Продавец жизней 20. [Меркурий, продающий Хрисиппа, говорит:] Только этот – мудрец, только он один прекрасен, справедлив, храбр, царь, оратор, богач и законодатель.

623. Стобей. Эклоги II 7, 11 d p. 95,9 W. Они говорят, что только мудрец сведущ в хозяйстве и хороший хозяин, умеющий приумножать достояние. Ведь умение хозяйствовать – это теоретический настрой души и практическая сметка по части полезного для хозяйства. Ведение хозяйства – это порядок в расходах, делах, заботе об имуществе и полевых работах. А умение приумножать – это сметка по части накопления нужного и согласованное расположение души, побуждающее приобретать, сохранять и тратить ради благополучия. Приумножение одни называют вещью средней, другие – благом. Немудрый не может хорошо управлять хозяйством и не может иметь хорошо устроенного дома. Только достойный человек умеет умножать достояние, зная, откуда, когда, как и до каких пор получать приумножение.

624. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на Кн. Бытия IV 165 (p. 372 Aucher)[1]. Человеку мудрому и основательному свойственны две вещи – быть простым в потребностях и жить в своем доме. Врожденная непритязательность позволяет быть истинно простым и лишенным раболепия... А второе, забота о доме и домашние обычаи, позволяет избежать неустроенной жизни. Одна из этих вещей – это ведение хозяйства, напоминающее управление крохотным городом. Ибо управление городом и ведение хозяйства – добродетели родственные, и небесполезно показать, как они взаимосвязаны: управление городом – это ведение городского хозяйства, а ведение домашнего хозяйства – это управление домом.

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

9.8. Мудрец полезен и себе, и другим

625. Стобей. Эклоги II 7, 11 b p. 93,19 W. Они говорят, что все блага являются общим достоянием мудрых, а потому тот, кто помогает ближнему, тем самым помогает и самому себе. Дело в том, что единомыслие — это знание общих благ, вследствие чего все мудрецы согласны друг с другом, ибо не имеют разногласий относительно того, что относится к жизни. А немудрые, разноглася между собой, становятся недругами и врагами, взаимно вредящими друг другу.

626. Стобей. Эклоги II 7, 11 i p. 101,21 W. У достойных людей общие все блага, а у негодных — пороки. Поэтому помогающий другому и себе помогает, а вредящий другому и себе вредит. Все достойные люди помогают друг другу, и даже если не являются близкими друзьями, не испытывают привязанности и не бывают друг у друга в гостях, поскольку не знают друг друга и не живут в одном месте, все равно относятся друг к другу дружелюбно и благосклонно, как к известным и желанным гостям. А люди негодные ведут себя противоположным образом.

627. Плутарх. Об общих представлениях 22, 1068 f–1069 a. Стоит только хоть одному мудрецу где-нибудь разумно вытянуть палец, как по всему миру все мудрые люди получают пользу... **1069 a.** И как неразумно со стороны Аристотеля, как неразумно со стороны Ксенократа... не признавать удивительную пользу, которую мудрецы получают друг от друга благодаря своим добродетельным действиям, даже если не живут вместе и вообще не знакомы.

628. Диоген Лаэртий VII 123. При всем этом, говорят они, человек достойный не останется в одиночестве, ибо по природе он общителен и деятелен.

629. Лактанций. Божественные установления V 17. Мудрец никогда не ищет наживы, ибо земные блага он презирает. И он не терпит, когда кто-нибудь поступает неправильно, ибо обязанность достойного мужа — исправлять ошибки людей и возвращать их на верный путь: ведь природа челове-

ческая побуждает к общению и взаимопомощи, и это единственное, что роднит ее с богом.

630. Стобей. Эклоги II 7, 11 m p. 108,5 W. Мудрец — человек обходительный, благовосприимчивый, умеющий убеждать, стремящийся к благонравному и дружескому общению, так что может жить в полном согласии с людским сообществом. Поэтому он любезен, приятен, вызывает доверие, а также ласков, проницателен, тактичен, сообразителен, прост, открыт, непритворен. Немудрому же свойственно все противоположное. Они говорят, что и насмехаться тоже свойственно людям негодным, а человеку свободному и мудрому — нет. Так же свойственен им и сарказм, то есть, насмешка язвительная. Дружбу они оставляют только мудрецам, поскольку лишь среди них существует согласие по жизненным вопросам, а согласие — это знание общих благ. А истинная и непритворная дружба может быть только верной и прочной. А у немудрых людей, недостойных доверия и непостоянных, придерживающихся противоположных взглядов, нет дружбы, а только временные объединения и союзы под воздействием внешней необходимости и мнений. Они говорят, что истинные любовь, ласковость и дружеские чувства присущи только мудрым.

631. Диоген Лаэртий VII 124. Они утверждают, что настоящая дружба существует только между мудрецами благодаря их сходству, а сама эта дружба есть некая общность жизни благодаря тому, что мы относимся к друзьям как к самим себе. Поэтому они утверждают, что следует стремиться дружить, и что иметь много друзей — благо. А между людьми негодными нет дружбы, и никто из них друга не имеет.

632. Стобей. Эклоги II 7, 11 s p. 115,10 W. Но мудрец и снисходителен, ибо снисходительность — это такой душевный настрой, который позволяет во всяком положении вести себя снисходительно и ни на кого не гневаться. Мудрец спокоен и благопристоен, причем благопристойность (κοσμιότης) — это знание подобающих действий, а спокойствие — благоупорядоченность природного движения и покоя души и тела. Противоположные качества свойственны людям негодным.

633. Сенека. Письма к Луцилию 81,8. Да и не все благодарные знают, в какой мере подобает быть признательным... Только мудрецу известно, какой прирост полагается на какое [заимствование]. Ведь человек неразумный, о котором я только что говорил, даже и при доброй воле возвращает или меньше, чем должен, или в неподходящее время и в неподходящем месте.

Там же 10. Мудрец же все для себя оценит: сколько получил, от кого, когда, где, каким образом. Поэтому мы считаем, что никто, кроме мудреца, не знает, как отблагодарить за полученное, и никто лучше его не знает, как оказывать благодеяния.

Там же 12. Только мудрец умеет любить, только он может быть другом... Только мудрец может быть верным.

634. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на Кн. Бытия IV 74 ()p. 303 Aucher)[1]. Тот, кто любит мудрость, не соседствует и не общается с людьми суетными и пустыми, пусть даже и родственными ему по природе, но в своем образе мыслей крайне далек от них. Поэтому мудрого нельзя в истинном значении назвать ни товарищем немудрого по плаванию, ни попутчиком в дороге, ни сотрапезником, ни спутником жизни, ни соревнователем, – ибо образ мысли верховного вождя не подлаживается и не подстраивается под того или иного.

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

635. Цицерон. О природе богов I 121. Насколько же лучше стоики... Они считают, что мудрец мудрецу всегда друг, даже если они не знакомы. Действительно, ничего нет любезнее добродетели, и того, кто стал ей причастен, мы станем любить, откуда бы он ни был родом.

636. Филон Александрийский. О жертвоприношениях Авеля и Каина 121. Возможно, здесь [пророк] дает нам весьма необходимое наставление: каждый мудрец – это выкуп за негодного, который и мгновения не прожил бы, если бы мудрец своим состраданием и предусмотрительностью не промыслил его невредимость, – словно врач, который противостоит недугам больного или смягчая их, или устраняя совер-

шенно, — если только они, как бывает, неудержимым своим натиском не преодолеют и врачебное искусство.

Там же 123. Но следует пытаться, сколь возможно, спасти и тех, кто вполне может погибнуть под влиянием живущего в них зла, и поступить подобно хорошим врачам, которые, видя, что больному уже нельзя помочь, тем не менее старательно лечат его, — чтобы не показалось, будто прискорбная неожиданность произошла вследствие их небрежения. А если появится хоть самая малая надежда на выздоровление, ее нужно всеми силами раздувать, как огонь из искры.

9.9. Мудрец суров и непреклонен

637. Диоген Лаэртий VII 117. Они говорят, что всякий мудрец суров, ибо он и сам не ищет наслаждений, и в других не терпит такой склонности. В том же смысле [суровыми] называют и другие вещи, — например, слишком резкое вино, которое подходит для лечения. но для питья не годится.

638. Стобей. Эклоги II 7, 11 s p. 114,22 W. Мудреца называют и суровым, поскольку он никому не предлагает приятных бесед и не терпит их от других. И они говорят, что он ведет себя как киник, ибо его устойчивый [настрой] подобен киническому, но, будучи мудрецом, не исходит из кинических [основоположений].

Ср. ниже, фрг. 645.

639. Климент Александрийский. Строматы VII 7,45 p. 34,9 St.-Fr. Мы считаем мудреца непреклонным, и непреклонным не только в том отношении, что он неподвластен вредному воздействию, но и в том, что определенных вещей не испытывает: ведь он не открывает свою душу ни для какого наслаждения или скорби. И он — неколебимый судья, поскольку разум того требует, не поддающийся страстям и неуклонно идущий справедливым путем.

640. Стобей. Эклоги II 7, 11 d p. 95,24 W. Они говорят, что мудрый ни к кому не питает снисхождения, но себе самому его оказывает, считая, что если он и допустил оплошность, то не по своей вине, — в то время как все прочие погрешают вследствие присущей им порочности. Поэтому о мудреце

вполне справедливо сказать, что он не извиняет прегрешивших. Они говорят, что достойный муж не мягкосердечен, ибо мягкосердечный простит и проступки, заслуживающие наказания, и что быть мягкосердечным есть то же самое, что считать наказания, справедливо полагающиеся преступникам по закону, слишком суровыми, и считать, что законодатель назначил преступникам незаслуженные наказания.

641. Диоген Лаэртий VII 123. Мудрец ни к кому не питает жалости и снисхождения и не смягчает полагающихся по закону наказаний, – так как снисхождение, жалость и кротость суть душевная слабость, заменяющая осуждение добросердечием, – и сами эти наказания он не считает слишком суровыми.

642. Диоген Лаэртий VII 123. Еще мудрец никогда не удивляется вещам, которые кажутся необычными – ...ни морским приливам, ни источникам горячих вод, ни извержениям огня.

643. Стобей. Эклоги II 7, 11 m p. 109,5 W. Разумный человек не способен напиться, ибо опьянение подразумевает всякие глупые действия, пустую болтовню под воздействием вина, а мудрец не погрешает ни в чем, а потому все совершает согласно добродетели и происходящему от нее верному разуму.

644. Диоген Лаэртий VII 118. Достойный человек, может быть, и выпьет, но не напьется. К тому же, он не подвержен безумию. Чуждые ему представления могут, однако, возникать у него под влиянием меланхолии или старческого слабоумия, то есть, вопреки его природе, а не потому, что он считает их желательными.

645. Цицерон. О пределах добра и зла III 68. Вместе с тем, одни утверждают, что мудрец может, если выпадет ему такой случай, следовать учению и поведению киников, а другие – что нет.

646. Диоген Лаэртий VII 117. Мудрец равнодушен к суетному: он одинаково относится и к восхвалению, и к хуле.

Впрочем, столь же равнодушен может быть и человек легкомысленный, то есть, немудрый.

647. Диоген Лаэртий VII 118. Люди достойные честны, ибо заботятся о том, чтобы стать лучше, стараясь спрятать свое дурное и во всем проявить хорошее. Они и просты — ибо и в слове, и в поведении сторонятся всякой нарочитости.

648. Стобей. Эклоги II 7, 11 s p. 116,1 W. Мудрец никогда не медлит, ибо промедление — это отсрочка действия из-за нерешительности. Он лишь тогда что-то откладывает, когда отсрочка непредосудительная. А Гесиод написал по поводу отсрочки вот что:

И не откладывай дела до завтрава, до послезавтра

и

Мешкотный борется с бедами всю свою жизнь непрерывно.

(Труды и дни 410; 413 пер. В. В. Вересаева).

— поскольку промедление приводит к перерыву в надлежащих делах.

649. Диоген Лаэртий VII 118. Мудрец нехлопотлив, ибо воздерживается делать что-либо кроме надлежащего.

9.10. Мудрец не чужд любви
Ср. ниже 716 сл.

650. Стобей. Эклоги II 7, 11 s p. 115,1 W. Любовь, как они говорят, это стремление установить тесную дружбу с молодыми людьми, вызванное их красотой. Поэтому и мудрец не чужд любви и будет влюбляться в тех, кто этого достоин, в людей благородных и наделенных добрыми задатками.

651. Цицерон. О пределах добра и зла III 68. Они считают, что мудрецу не чужда и возвышенная любовь.

652. Цицерон. Тускуланские беседы IV 72. А стоики утверждают, что и мудрец может любить, а сама любовь — это тяга к дружескому общению, возникающая под воздействием красоты облика.

653. Цицерон. Тускуланские беседы IV 70. Но перейдем к наставникам добродетели, философам. Они считают, что любовь – не постыдное удовольствие, и в этом возражают Эпикуру, который, насколько я могу судить, тоже не слишком заблуждался. И в самом деле, что такое эта «дружеская любовь»?

9.11. Мудрец сведущ в искусствах

654. Стобей. Эклоги II 7, 5 b p. 67,13 W. Они утверждают, что только мудрец является и хорошим прорицателем, и поэтом, и ритором, и диалектиком, и критиком. Но он владеет не всеми искусствами, потому что некоторые из них требуют усвоения специальных познаний. Например, искусство прорицания – это, по их словам, знание, рассматривающее знаки, подаваемые богами и демонами в отношении человеческой жизни. Равным образом это относится к его видам.

655. Плутарх. О безмятежности души 12, 472 a. А некоторые считают, что стоики шутят, когда говорят, что их мудрец не только единственно разумен, справедлив и мужествен, но и должен называться ритором, поэтом, стратегом, богачом и царем...

656. Стобей. Эклоги II 7, 11 m p. 109,1 W. Они говорят, что достойный человек – сам для себя лучший врач, ибо он старательно заботится о своей [телесной] природе и знает, что полезно для здоровья.

9.12. Немудрые нездоровы и нечестивы

657. Секст Эмпирик. Против ученых VII 432–434. С другой стороны, если, как они считают, всякое предположение немудрого человека ложно и один лишь мудрец не ошибается и обладает прочным знанием истинного, то, значит, поскольку такой мудрец еще не отыскался, и истина не найдена тоже, а поэтому все пребывает непостижимым, раз все мы немудрые и не имеем прочного постижения сущего. **433.** Если все обстоит именно так, то скептикам, со своей стороны, остается обратить против стоиков возражения, высказанные последними против скептиков. Ибо если, как считают скеп-

тики, к числу немудрых следует причислить и Зенона, и Клеанфа, и Хрисиппа, и прочих приверженцев этого учения, а всякий немудрый подвластен невежеству, то Зенон совершенно не знал, окружен ли он миром или сам окружает мир, и не знал, мужчина он или женщина, а Клеанф не знал, человек он или чудище замысловатее Тифона [Федр 230 а]. **434.** Хрисипп же или понимал, что значит это стоическое положение (что человек немудрый ничего не знает), или совершенно не этого не знал. И если знал, то ложно утверждение, что немудрый ничего не знает. Ведь хотя он сам был немудрым, он понимал, что значит, что немудрый ничего не знает. А если, допустим, он не знал, что значит ничего не знать, то же как он может делать утверждения о многих вещах, заявляя, что мир един, управляется промыслом, что сущность его подвержена полному превращению и многое другое?...

658. Александр Афродисийский. О судьбе 28 р. 199,7 Bruns. Те, кто утверждает, что мы по необходимости являемся или становимся такими [достойными или негодными], и не оставляет нам никакой способности совершать или не совершать того, вследствие чего мы становимся теми или другими... должны в таком случае признать, что человек от природы создан самым плохим живым существом, между тем как, по их словам, все прочее создано ради него, как способствующее его благополучию. Ведь если, по их мнению, только добродетель и порок являются, соответственно, благом и злом, если ни одному другому существу ни то, ни другое не свойственно, а люди в подавляющем большинстве дурны или, как утверждают их сказки, мудрых было всего один или два, словно они какие-то невероятные, неестественные создания, более редкие, чем эфиопский феникс, — и, наконец, если все дурные люди равно дурны, так что не отличаются в этом друг от друга, и, не будучи мудрецами, равно безумны — то как же может человек не быть самым несчастным из всех живых существ, обладая врожденной, выпавшей ему в удел порочностью и безумностью?

659. Сенека. О благодеяниях IV 27. Боязливым называют того, кто глуп. И в этом они подобны вообще всем дурным людям, ибо им свойственны все без исключения пороки. Боязливый от природы человек, говорят, каждого шоро-

ха пугается. Глупец обладает всеми пороками, но не ко всем имеет природную предрасположенность: один склонен к жадности, другой к наслаждению, третий к разнузданности. Поэтому ошибаются те, кто спрашивает стоиков: Так что же? Разве Ахилл боязлив?... Мы имеем в виду не то, что все пороки присутствуют во всех так, как отдельные пороки проявляются в отдельных людях, но что люди дурные и немудрые не лишены ни одного порока. Это значит, что храбрый из числа [глупцов] не совсем лишен страха, а щедрый — приступов скупости.

660. Стобей. Эклоги II 7, 5 b p. 68,8 W. Равным образом, они утверждают, что негодные не могут быть благочестивыми. Ведь благочестие определяется как справедливость по отношению к богам, а негодные пренебрегают многим из справедливого по отношению к богам, почему и являются неблагочестивыми, нечистыми и отлученными от празднеств. Ведь праздновать подобает людям достойным, а празднование — это время, когда положено воздавать божеству приличествующую честь с надлежащими знаками почтения. Отсюда следует, что празднующий должен пребывать в состоянии благочестия.

661. Стобей. Эклоги II 7, 11 k p. 105,24 W. По их мнению, всякое прегрешение есть нечестивый поступок, ибо совершить что-либо против воли бога и есть признак нечестия. Ведь богам свойственны добродетель и соответствующие ей действия, а чужды порочность и соответствующие ей действия. Поскольку прегрешение — это порочное действие, ясно, что любое прегрешение неугодно богам (ибо есть нечестивый поступок). А немудрый человек каждым прегрешением совершает нечто неугодное богам. Поскольку же всякий немудрый все, что ни совершает, совершает порочно (подобно тому, как мудрый все совершает добродетельно), а тому, кто имеет хоть один порок, присущи все, то в нем необходимо предполагать и нечестие, — пусть и не то, которое проявляется в действии, но то, которое состоит в противоположном благочестию настрое души. То же, что совершается в силу нечестивости, является нечестивым делом, а всякое нечестивое дело есть прегрешение. Далее, они считают, что немудрый во всем враждебен богам. Враждебность —

это разногласие и разномыслие в жизненных вопросах, тогда как дружба — согласие и единомыслие. Немудрые разногласят с богами в том, что касается жизни; значит, всякий неразумный — враг богам. Кроме того, поскольку все считают врагами всех, кто им противоположен, глупец же противоположен мудрецу, а бог мудр, значит, немудрый враждебен богам.

662. Плутарх. О противоречиях у стоиков 31, 1048 е. Более того, Хрисипп ни себя самого, ни своих учеников или учителей не выдает за людей нравственно-достойных. Что же, в таком случае, они думают обо всех остальных людях? Или они думают то, что говорят, а именно: все они безумцы, глупцы, нечестивцы и беззаконники, пребывающие в крайне бедственном и несчастном положении? **[следует текст фрг. 668]**

663. Стобей. Эклоги II 7, 5 b p. 68,18 W. Еще они говорят, что всякий негодный человек во всех отношениях безумен, ибо он не сознает ни себя самого, ни своих поступков, — а это и есть безумие. Неведение есть порок, противоположный разумности. А безумием оно является потому, что, пребывая в состояниях отношения к чему-либо (πρός τί πως ἔχουσα), делает наши влечения неустойчивыми и колеблющимися. Поэтому они определяют безумие так: дрожащее неведение (ἄγνοια πτοιώδης).

664. Диоген Лаэртий VII 124. Все немудрые — безумцы, ибо они лишены разумности и совершают все соответственно безумию, которое равноценно неразумности.

665. Цицерон. Тускуланские беседы IV 54. Так что же? Разве это заключение предложили не стоики, утверждающие, что все неразумные — безумцы? Но стоит только исключить [из безумия] страсти и прежде всего гнев — и окажется, что они утверждают нелепости. Ведь с их точки зрения утверждение «все неразумные — безумцы» так же верно, как «всякие нечистоты воняют». Но совсем не всегда: пошевели, тогда почувствуешь. И гневливый человек не всегда гневается; но только задень его, и увидишь, каков он в ярости.

666. Порфирион. Комментарий к Горацию (Сатиры II 3,32). Стоики считают всех, за исключением мудрецов, безумцами и глупцами.

667. Афиней XI 464 d. Во «Введении к рассуждению о благе и зле» Хрисипп утверждает, что многие приписывают безумие большинству людей. Одно, например, называется болезненным влечением к женщинам, другое — болезненной страстью к перепелам. А некоторые называют честолюбцев «славоманами». а женолюбцев — «женоманами», любителей птиц — «птицеманами», поскольку этими словами обозначаются похожие вещи. Поэтому ничуть не странно, что и другие вещи называют таким же образом. Например, любителя поесть или обжору можно называть «едоманом», любителя выпить — «виноманом», и так во всех прочих вещах, к которым слово «безумие» прилагается вполне справедливо, ибо в них безумно погрешают и крайне удаляются от истины.

668. Плутарх. О противоречиях у стоиков 31, 1048 е [предшествует текст фрг. 662] Во всяком случае, если боги изменятся и захотят нам вредить, ...они не смогут сделать наше положение хуже, чем оно есть, поскольку, как заявляет Хрисипп, в жизни не может быть превышен предел бедствий и несчастья. Так что если облечь это в слова, то разве только в слова Геракла:

Наполнен кубок, через край уж льется.
(*Еврипид.* Геракл 1245. Пер. И. Анненского)

Что же тогда находится в большем противоречии, чем высказывания Хрисиппа о богах и о людях, гласящие, что боги проявляют наилучшее попечение, а люди между тем пребывают в самом бедственном положении?

Диогениан у Евсевия (Приготовление к Евангелию VI 8,13). Как же ты говоришь, что нет ни одного человека, который не кажется тебе безумным в такой же мере, как Орест и Алкмеон, — кроме мудреца? Как говоришь, что мудрецов всего один или два, а все прочие вследствие неразумия безумны в такой же мере, как упомянутые выше?

Там же 8,16. Во-первых, ты говоришь, что и сам не мудрец...

Ср. Плутарх. Об общих представлениях 10, 1062 е; 33, 1076 b.

669. Порфирион. Коментарий к Горацию (Послания I 1,82). Стоики говорят о безумии в этих же двух смыслах: во-первых, люди сами себе противоречат, а во-вторых, непредсказуемо меняют собственные же решения.

670. Филон Александрийский. О потомстве Каина 75. Все, что ни сделает человек негодный, в любом случае достойно порицания, ибо запятнано нечистыми помыслами; напротив, все добровольные поступки людей достойных похвальны.

9.13. Немудрые несчастны

671. Филон Александрийский. Аллегории законов III 247. Человек дурной удручен в душе своей всю жизнь, не имея оснований для подлинной радости, которую естественным образом порождают справедливость, разумность и сопутствующие ей добродетели.

672. Плутарх. О противоречиях у стоиков 25, 1046 b. В одном месте [в первой книге сочинения «О нравственно-правильных поступках»] он говорит, что злорадства вообще не существует, ибо никто из людей достойных не радуется по поводу чужих бедствий, а у людей негодных «радости» вообще быть не может.

Там же 1046 с. А в других местах он говорит, что [злорадство] не существует, равно как ненависть к дурному и постыдная алчность.

Об общих представлениях 21, 1068 de. «Но имея эти вещи, они не получают ни [истинной] пользы, ни благодеяний и, [следовательно,] не имеют благодетелей и не пренебрегают ими». Значит, негодные не являются неблагодарными, как не являются ими и люди разумные. **1068 е.** Выходит, что неблагодарность не существует: ведь последние не остаются неблагодарными, когда им оказывают благодеяние, а первым в силу их природного состояния оказать благодеяние невозможно. Смотри теперь, что они отвечают на это. Благодеяния распространяются и на средние вещи, и хотя доставлять и получать [истинную] пользу доступно только достойным, негодные тоже получают некоторые услуги.

Ср. Сенека. О благодеяниях V 3.

673. Климент Александрийский. Строматы VI 17,157 p. 512,33 St.–Fr. И хорошие, и дурные люди попадают в одни и те же благоприятные положения, но пользу из них извлекают только хорошие и достойные.

674. Плутарх. О противоречиях у стоиков 12, 1038 a. Негодным ничто не идет на пользу, как говорит Хрисипп, и негодный человек ни от чего не получает пользу и не нуждается в ней. Сказав так в первой книге сочинения «О нравственно-правильных поступках», он в другом месте утверждает, что само получение пользы и радость распространяются и на вещи безразличные, — которые, с их точки зрения, совершенно бесполезны. А что для негодных нет ничего подходящего (οἰκεῖον) и пригодного, он говорит так: «Как для человека достойного нет ничего чуждого, так для негодного нет ничего подходящего, ибо второе относится к благу, а первое — ко злу».

Плутарх. Об общих представлениях 20, 1068 a. В сочинении «О нравственно-правильных поступках» он пишет, что негодному ничего не нужно и ничто ему не на пользу, что для него нет ничего подходящего, ничего приятствующего, ничего сообразного. Так как же может быть полезна порочность[1], если в сочетании с ней бесполезны здоровье, достаток и продвижение к добродетели?

Там же 1068 c. Так что же это за немыслимое положение, когда тот, кому всего хватает, нуждается в тех благах, которыми обладает, а дурной человек, которому многого не хватает, не нуждается ни в чем? Ведь говорит же Хрисипп, что негодным ничего не нужно, но им всего не хватает.

Сенека. Письма к Луцилию 9,14. Хочу привести тебе разделение, которое делает Хрисипп. Он говорит, что мудрецу всего хватает, хотя ему необходимо многое, а глупцу, напротив, ничего не нужно, потому что он ничем не умеет пользоваться, но ему всего не хватает.

---

[1] Это утверждение Плутарх приводит выше, — 13, 1065 a. сл. По мнению Хрисиппа, в масштабах всего мироздания порок неизбежен (так как добродетель немыслима без порока) и, следовательно, небесполезен. Ср. SVF II 1181.

675. Схолии к «Илиаде» (XXIV 536) Erbse. [Пелей наделен счастьем] Можно сказать, что разумностью. Ведь и согласно стоикам, невежественный человек также и несчастлив.

676. Филон Александрийский. Аллегории законов III 201–202. Борец и раб по-разному получают удары. Раб безропотно и покорно подчиняется побоям, а борец защищается, противостоит и отражает получаемые удары. Человека и овцу стригут по-разному: овца ведет себя как безропотное существо, в то время как человек не просто подчиняется воздействию, а оказывает ответное воздействие, принимая удобную для стрижки позу. **202.** Точно таким же образом человек, полностью лишенный нравственного сознания (ἀλόγιστος), покоряется другому совершенно рабским образом и подчиняется страданиям как неукротимым владычицам, не в силах бросить им ответный вызов... и поэтому получает массу болезненных впечатлений через чувства. Напротив, человек искушенный (ὁ ἐπιστήμων), выступая, подобно борцу, навстречу всем скорбям с полной силой и отвагой, наносит им ответный удар, чтобы они не задели его, но при этом относится к ним с полным безразличием (ἐξαδιαφορεῖν) и, как мне кажется, мог бы с полной бодростью духа обратиться к страданиям с такими словами из трагедии:

Сожги меня, пожри мою плоть, насыться мною,
Напившись моей крови. Но скорее звезды
Опустятся до земли, а земля взойдет до неба,
Чем из уст моих услышишь раболепное слово
(*Еврипид* фрг. 687 Nauck)

9.14. Немудрые дики и живут как изгои

677. Стобей. Эклоги II 7, 11 k p. 103,24 W. Они говорят, что всякий негодный человек неотесан, а неотесанность — это незнакомство с обычаями и законами государства. Также он одержим страстями, будучи человеком диким, не приспособленным к жизни по законам, зверообразным и вредоносным. А еще он груб и безжалостен и потому ведет себя непокорно, при всякой возможности творя жестокость, насилие и беззаконие. И он неблагодарен, ибо ему не свойственно ни

благодарить за услугу, ни помогать другим, потому что он ничего не делает сообща, дружески и заинтересованно.

678. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на Кн. Бытия IV 165 (р. 371 Aucher)[1]**.** Кроме того, он [человек негодный] груб и дик, лишен отечества, чужд закону и не имеет склонности к правильному образу жизни, вспыльчив и коварен, не участвует ни в чем справедливом и добром, враждебен всему дружескому, человечному и общему и ведет жизнь необщественную.

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

679. Филон Александрийский. Аллегории законов III 1. Он предлагает учение, согласно которому человек дурной – изгой. Ибо если добродетель – это родное государство мудрых (πόλις οἰκεία τῶν σοφῶν), то человек, не способный быть причастным добродетели, изгоняется из этого государства, членом которого не может быть человек дурной. Стало быть, лишь дурной человек изгоняется и отправляется в изгнание.

680. Филон Александрийский. О Гигантах 67. Негодный человек – бездомный, не имеющий пристанища и гражданства, блуждающий изгнанник, сам себя сделавший беглецом, а человек достойный – надежнейший соратник.

681. Филон Александрийский. Вопросы и ответы на Кн. Бытия IV 76 (р. 304 Aucher)[1]**.** А на втором месте он поставил совершенно естественный закон, который признают и некоторые философы. И закон таков: никто из немудрых не может быть царем, хотя и бы и подчинил себе все на земле и на море, но один лишь почитающий бога мудрец, причем безо всякого оружия, которым многие пользуются для установления насильственной власти. И как если кто не знает мореплавания, медицины или музыки и для него бесполезны кормило, лекарства, флейта или лира (ибо ни одну из этих вещей нельзя использовать по назначению, не владея искусством кормчего, врача или музыканта), совершенно так же, поскольку царская власть тоже есть искусство, она доступна только человеку, наделенному добродетелью и умею-

щему править. А кто не знает полезных для человечества вещей, того следует считать человеком диким и грубым, тогда как царем может быть только сведущий и знающий.

---

[1] Латинский перевод сохранившейся армянской версии.

9.15. Немудрые не питают приязни к здравому разуму

682. Стобей. Эклоги II 7, 11 k p. 104,10 W. Негодный человек не может быть ни любителем разума, ни вообще любознательным, поскольку вследствие присущего ему неразумия, вызванного извращением, изначально совершенно не готов воспринимать относящееся к верному разуму и поскольку никто из негодных не обращается к добродетели и не стремится к ней. А тот, кто обратился к добродетели или обращает к ней других, несомненно, готов к философствованию, а человек готовый свободен от каких-либо препятствий, в то время как никто из немудрых не находится в таком состоянии. Ведь готов философствовать не тот, кто внимательно слушает и запоминает слова философов, а тот, кто готов претворить наставление философии в дела и жить согласно ему. Никто из немудрых на это не способен, поскольку уже предан порочным убеждениям. И если бы кто-нибудь из немудрых обратился к добродетели, ему пришлось бы отвратиться от порока. Но никто из людей порочных не обращается к добродетели, как заболевший не обращается к здоровью. Только мудрый может обратиться и стремиться к ней, а из немудрых – никто. Ни один неразумный не живет согласно наставлениям философии и любит не мыслить, а говорить, доходя до пустопорожней болтовни, и никогда не подкрепляет рассуждение о добродетели делом.

683. Стобей. Эклоги II 7, 11 k p. 105,7 W. Никто из негодных не может быть трудолюбивым, поскольку трудолюбие – это настрой совершить необходимое невзирая на труды, а негодные люди сторонятся трудов.

684. Стобей. Эклоги II 7, 11 k p. 105,11 W. Ни один негодный человек не может по достоинству оценить то, что приносит добродетель, ибо приносимое ею есть нечто благое, будучи знанием, которым мы руководствуемся, совершая до-

стойные похвалы действия. Ни один достойный человек не может стать негодным; следовательно, ни один негодный не в состоянии по достоинству оценить приносимое добродетелью. Если бы кто-нибудь из негодных и смог отдать себе отчет в достоинстве добродетели, то поскольку он ее оценил бы, постольку и отвратился бы от порока. Но все неразумные добровольно упорствуют в своих пороках. И принимать во внимание следует не выставляемые напоказ рассуждения, поскольку они неразумны, а действительные намерения. А поэтому нужно указывать им на то, что они стремятся не к благому и добродетельному, а к низким и неумеренным удовольствиям.

10. ЖИЗНЕННЫЕ ПРЕДПИСАНИЯ

10.1. О прибыли

685. Диоген Лаэртий VII 188–189. А во второй книге сочинения «Об образе жизни» он, размышляя о том, на что живет мудрый, пишет: «Зачем ему заботиться о средствах к жизни? **189.** Если ради самой жизни, то она безразлична; если ради наслаждения, то и оно безразлично. Если же ради добродетели, то она сама по себе достаточна для счастья. Достойны насмешки и сами способы добывать средства. Просить у царя? Но тогда придется от него зависеть. Получать за счет дружбы? Но тогда дружба станет продажной. За счет мудрости? Но тогда мудрость будет наемной.

686. Стобей. Эклоги II 7, 11 m p. 109,10 W. [Для мудреца] предпочтительны три образа жизни — царский, политический и третий — учительский (ἐπιστημονικός). Соответственно, каждый их них подразумевает свой способ получения средств. Первый — от царской власти, если сам будет царем или будет получать из царской казны. Второй — от государства; мудрец будет заниматься государственными делами на основе разумного выбора, а также вступит в брак и произведет детей, поскольку все это соответствует природе существа разумного, общественного и расположенного к ему подобным. Средства он будет получать от государства и от друзей, занимающих высокое положение. А по поводу софистиче-

ской деятельности и получения средств за счет нее среди членов школы возникло разногласие относительно того, как это понимать. Они согласны в том, что можно жить за счет обучения и порой даже заранее брать деньги с тех, кто хочет учиться. Но у них разногласие по поводу значения «софистической деятельности»: одни считают, что это значит давать уроки философии за деньги, другие же видят в этом понятии нечто предосудительное – своего рода торговлю доводами, – и утверждают, что нельзя обогащаться, обучая кого попало, потому что такой способ заработка умаляет достоинство философии.

687. Диоген Лаэртий VII 130. Существуют три образа жизни: умозрительный, деятельный и разумный. Предпочтителен, по их словам, третий, ибо разумное существо по природе своей приспособлено и к умозрению, и к деятельности.

688. Плутарх. О противоречиях у стоиков 30, 1047 f. В седьмой книге сочинения «О надлежащем» он говорит, что мудрец кувыркнется три раза, если получит за это талант.

689. Цицерон. Об обязанностях III 42. Хрисипп правильно сказал: «Бегун на стадионе, чтобы победить, должен напрягать все силы, насколько может; но он не должен подставлять сопернику ногу или отталкивать его рукой. Так и в жизни: каждый вправе добиваться всего, что считает для себя нужным, но не вправе отнимать это у другого».

10.2. О придворной жизни

690. Стобей. Эклоги II 7, 11 m p. 111,3 W. Разумный человек не откажется от царствования или от жизни при царе, наделенном добрыми задатками и любознательностью. Он сможет, как мы сказали, заниматься государственными делами, если для этого будут предпочтительные основания, но не станет, если возникнут препятствия, – особенно если не сможет принести отчизне пользу и увидит, напротив, что политическая жизнь грозит большими и тяжкими опасностями.

691. Плутарх. О противоречиях у стоиков 20, 1043 cd. Но сам Хрисипп в третьей книге сочинения «Об образе жиз-

ни» говорит, что мудрец добровольно станет царем и станет получать от этого выгоду. А если он не может править сам, то будет жить при царе и сражаться вместе с ним, если царь похож на скифа Идантирса или Левкона Понтийского[1]. Я приведу его слова в точном виде...: «Обратимся же еще раз к тому утверждению, что он будет сражаться и жить вместе с властителями, **1043 d.** ибо мы придерживаемся его по причинам, весьма похожим на те соображения, которые побудили некоторых даже не обращать на это внимание». И немного ниже: «И не только с теми, кто заметно продвинулся и в поведении, и в нравах, как, например, при дворах Левкона и Идантирса» {...} Хрисипп безрассудно гонит мудреца на заработки в Пантикапей и в скифскую глушь.

Плутарх. Об общих представлениях 7, 1061 d. И что же, мудрец похожим образом вообще не думает об ослаблении здоровья, о повреждении органов чувств, о разрушении своего существа и считает, что с ним такое случиться не может? Или он платит врачам, когда болен, а за деньгами плывет к Левкону, правителю Боспора, или отправляется в далекие края к Идантирсу-скифу, как говорит Хрисипп, и даже отказывается выносить жизнь, если утрачивает какие-либо из ощущений?

---

[1] Идантирс, царь скифов, воевал с персидским царем Дарием (Геродот IV 76; 120 сл.); Левкон (1 пол. 4 в. до н. э.) — правитель Боспора и сопредельных областей, дружественный афинянам.

692. Страбон VII 3,8. Да и до нас... эллины представляли [скифов] так, как о них говорил Гомер. Посмотри, что говорит Геродот... посмотри, что говорит Хрисипп о боспорских царях эпохи Левкона.

693. Плутарх. О противоречиях у стоиков 20, 1043 е. Он считает, что мудрецу в особенности подходят три способа получать деньги: от царской власти, от друзей и еще третий — давать уроки.

Там же 30, 1047 f. В сочинении «Об образе жизни» он говорит, что мудрец будет жить с царями ради выгоды и давать уроки за деньги, причем с одних заранее возьмет плату, а с других — обязательство заплатить.

10.3. О гражданской жизни

694. Стобей. Антология 45,29 II p. 192,10 H. Из Хрисиппа. На вопрос, почему он не занимается государственными делами, Хрисипп ответил: «Если кто ведет нечестную политику, тот не понравится богам, а если честную — согражданам».

695. Сенека. О досуге 8,1. Добавь и то, что, согласно предписаниям Хрисиппа, мудрецу можно вести досужую жизнь: я имею в виду, что он не просто допускает досуг, а намеренно ищет. Наши утверждают, что мудрец не станет участвовать ни в каких государственных делах.

Сенека. О безмятежности души 1,10 [=] SVF I 28. Решительно и определенно следую Зенону, Клеанфу и Хрисиппу: ни один из них не оставил без внимания государственные дела, хотя ни один и не занимался ими непосредственно.

696. Сенека. Письма к Луцилию 68,2. Мы советуем заниматься не всеми государственными делами, не всегда и не беспрерывно. Кроме того, для мудреца мы предназначили достойное его государство — весь мир; и он не будет вне государства, даже если удалится от дел.

697. Диоген Лартий VII 121. Они говорят, что мудрец будет заниматься и государственными делами, если ничто не воспрепятствует — так говорит Хрисипп в первой книге сочинения «Об образе жизни». И он будет бороться с пороками и поощрять добродетели.

698. Плутарх. О противоречиях у стоиков 5, 1034 b. И опять, в сочинении «О риторике» Хрисипп, заявляя, что мудрец станет произносить речи и заниматься государственными делами, словно для него составляют благо деньги, слава или здоровье, признает тем самым, что стоические предписания невыполнимы, неприменимы в общественной жизни, а их учение совершенно не годится ни для какого использования ни в каком деле.

699. Плутарх. О противоречиях у стоиков 23, 1045 d. Но он опять утверждает нечто противоположное этому, и по-

скольку его утверждения не всем одинаково известны, я приведу их дословно. Так, в сочинении «О суде» он предлагает представить, что два бегуна прибежали к финишу одновременно, и спрашивает, как же поступить судье. «Допустимо ли, — говорит он, — чтобы судья отдал пальмовую ветвь тому, кому захочет, руководствуясь тем, кто из бегунов ему больше нравится и словно наградит его одной из своих собственных вещей? Или же, скорее, он, считая, что пальмовая ветвь стала общей собственностью обоих, присудит ее, словно бросив жребий, по велению своего случайного влечения? Под случайным влечением я имею в виду такое, которое возникает, когда перед нами две совершенно одинаковые драхмы и мы почему-то берем одну, а не другую».

700. Диоген Лаэртий VII 131. Наилучшее государственное устройство — смешанное из демократии, царской власти и аристократии.

10.4. О преподавании и досужей жизни

701. Плутарх. О противоречиях у стоиков 20, 1043 е–1044 а. После того, как Хрисипп так поднял и раздул мудреца [в сочинении «О природе»], он снова низводит его до заработков и преподавания, ибо говорит, что мудрец будет требовать плату и брать ее вперед, иногда сразу, **1043 f** а иногда по прошествии некоторого времени после начала занятий; последнее, говорит он, более пристойно, но первое зато более надежно, ибо в таком деле могут и обмануть. Говорит он буквально так: «Люди разумные не берут свою плату всякий раз одинаково, но, в отличие от большинства [учителей], сообразуются с обстановкой и не обещают превратить ученика в достойного человека, да к тому же за год, а обещают лишь сделать все возможное в оговоренные сроки»[1]. **1044 а.** И далее опять говорит: «Он поймет, когда лучше брать плату в самом начале, как это принято у большинства, а когда нужно дать ученикам какое-то время: последний способ не защищает от обмана, но, как представляется, более пристоен».

[1] Ср. *Платон.* Евтидем 273 de, Лахет 186 c.

702. Плутарх. О противоречиях у стоиков 2, 1033 cd. Да и сам Хрисипп в четвертой книге сочинения «Об образе жизни» утверждает, что жизнь преподавателя ничем не отличается от жизни усладительной. Сейчас я приведу его подлинные слова: **1033 d.** «Те, кто считает, что учительская жизнь составляет особенный удел философов, совершают, как мне кажется, серьезную ошибку с самого начала, полагая, что человек должен вести такую жизнь ради некоторой деятельности или ради чего-то подобного и всю свою жизнь провести именно так — то есть, при внимательном рассмотрении, приятно. Ибо мы не должны упускать из вида, что их действительное мнение именно таково, причем многие придерживаются его открыто и столь же многие — более скрытно»[1].

Там же 1033 е. Вот и выходит, что Хрисипп — старец, философ, восхваляющий жизнь царя и государственного мужа, — считает жизнь учительскую ничем не отличающейся от жизни усладительной.

[1] Имеются в виду эпикурейцы и перипатетики.

703. Плутарх. О противоречиях у стоиков 20, 1043 ab. «Об образе жизни» — это одно сочинение в четырех книгах. В четвертой книге он говорит, что мудрец ненавязчив, несуетен и занимается своими делами. **1043 b.** Вот его подлинные слова: «Я думаю, что мудрый человек ненавязчив, несуетен и заботится о своих делах, а несуетность и забота о своем суть свидетельство достойного [душевного настроя]».

704. Плутарх. О противоречиях у стоиков 20, 1043 b. Почти то же самое он сказал в сочинении «Об избираемом ради него самого» вот в каких словах: «В безмятежной жизни действительно есть нечто безопасное и надежное, хотя большинство не может этого понять».

10.5. О простой жизни

705. Плутарх. О противоречиях у стоиков 32, 1049 а. Некоторые пифагорейцы[1] возражают против того, что он написал о петухах в сочинении «О справедливости», заявив, что «они созданы ради полезной цели, ибо они будят нас, выбирают скорпионов и побуждают нас на битвы, подни-

мая воинственный дух. Тем не менее, и они назначены к съедению, чтобы количество цыплят не превысило необходимого».

[1] О почитании петухов (особенно белых) у пифагорейцев: *Диоген Лаэртий* VIII 34; *Плутарх.* Застольные беседы IV 5, 670 с; *Ямвлих.* О пифагорейской жизни 18,84; 28, 147.

706. Плутарх. О противоречиях у стоиков 21, 1044 b. В сочинении «О государстве» он говорит, что граждане ничего не будут делать или замышлять стараться ради наслаждения, и хвалит Еврипида, приводя такие его строки:

Что нужно смертным, кроме двух вещей —
Деметры хлеба, да чистых вод глотка?

(фрг. 892 Nauck²)[1]

А потом, несколько ниже, он хвалит Диогена, который, занимаясь рукоблудием на глазах у прохожих, говорил им: «Вот если бы и голод можно было утолить, потирая живот!»[2].

Авл Геллий. Аттические ночи VI 16,6. ...Если мы вспомним стихи Еврипида, которые часто приводил философ Хрисипп, о том, что всякие яства изобретены не для удовлетворения естественных жизненных потребностей, а для ублажения невоздержанности тех, кто отвергает простую пищу ради порочной распущенности. И тут я счел нужным привести эти стихи Еврипида:

Что нужно смертным, кроме двух вещей —
Деметры хлеба, да чистых вод глотка,
Которые всегда при нас,
Природой для питания назначенные?
Но их изобилия нам мало,
И мы гонимся за изысками ради услаждения.

[1] Ср. выше, фрг. 153.
[2] См. *Диоген Лаэртий* VI 46; 69.

707. Филон Александрийский. О добродетелях 6. ...Имеющий наставником неистощимое богатство природы не нуждается решительно ни в чем. Есть ведь воздух как самая первая, необходимая и неубывающая пища, которую можно вды-

хать невозбранно как днем, так и ночью. Для питья... есть изобильные источники. А для еды – плоды всевозможных деревьев, которые рождают их круглый год.

708. Афиней I 18 B. Гомер, выбирающий достойные примеры, выводит героев, которые едят одно мясо, причем сами его готовят. Он, таким образом, не считает смешным или постыдным, что они сами занимаются стряпней. Они ведь, как говорит Хрисипп, умели обслужить себя и хвастались ловкостью в этих делах. Одиссей, например, говорит, что лучше всех может разрезать мясо и «развести огонь» [Одиссея XV 321 сл.]... И в песне «Посольство» Патрокл с Ахиллом тоже готовят все сами [Илиада IX 205 сл.]. И во время свадебного пира, устроенного Менелаем, вино разливает сам жених Мегапент [Одиссея XV 141 сл.]. А мы пали до того, что возлежим за трапезой.

709. Афиней III 104 B. Если, друзья мои, задуматься об этом, то всякий, конечно, похвалит достойного Хрисиппа, который точно подметил сущность Эпикура и сказал, что родина его философии – это «Гастрология» Архестрата[1]. Это великое эпическое произведение самые прожорливые из философов называют «своим Феогнидом».

Там же VII 278 E. А Хрисипп, истинный философ и непревзойденный муж, говорит, что Архестрат стал предводителем Эпикура и его последователей, учащих о наслаждении, которое портит всех и все. Ведь Эпикур, не скрывая, а во всеуслышание говорит: «Я не могу понять, в чем еще благо, если не в наслаждении от вкуса и любовных утех».То есть, по мнению этого мудреца, и самый распутный человек живет прекрасной жизнью, если все делает в свое удовольствие и ничего не боится.

---

[1] Архестрат из Сиракуз (IV в. до н. э.), автор гастрономического сочинения, пародировавшего эпический стиль.

709 a. Афиней IV 158 B [=] SVF I 217. А вот каково учение стоиков: мудрец во всем преуспевает и умело готовит чечевичную похлебку. Потому-то Тимон Флиунтский и сказал:

Тот, кто похлебку Зенона разумно не смог приготовить, –

как будто чечевичную похлебку нельзя сварить иначе, чем по наставлению Зенона, сказавшего:

В чечевицу добавь двенадцатую часть кориандра.

...И Христпп в сочинении «О нравственно-прекрасном» оставил нам несколько мудрых изречений:

Имея крапиву, оливки есть не буду.
Зимой да здравствует похлебка чечевично-луковая!
Равна амбросии она, когда мороз крепчает.

710. Григорий Назианзин. Стихотворения, 10 (О добродетели) MPG 37, col. 724,3. А вот как принято у любезных стоиков – обращаться к своей плоти, словно к собеседнику:

Чего тебе надобно, жалкая шкура?
Есть? Толика хлеба – и то для тебя много.
Пить? Дам тебе воды и уксуса.
Но ты не этого просишь, а изысков, пресыщения
И роскошных стеклянных чаш.
Вдоволь я тебя ублажу, но только петлей.[1]

[1] Ср. выше, фрг. 167.

711. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля p. 84,14 Wal. То, что доказывается сходным образом, – легко, хорошо понятно и усваивается без особых усилий...Таково, в частности, то, что стоики исследуют в своих сочинениях о надлежащем – подобает ли, сотрапезничая с кем-либо или с отцом, протягивать руку к тому, что стоит далеко, или посередине или же удовлетвориться тем, что близко или подобает ли, например, слушая философа, класть ногу на ногу.

712. Филон Александрийский. О виноградарстве 142. У многих философов этот вопрос не разобран достаточно основательно. А звучит он так: напьется ли мудрец пьяным? Вообще выражение «быть пьяным» имеет два значения – во-первых, перебрать вина, а во-вторых, болтать лишнее за вином. Из тех, кто высказывался по этому вопросу, одни считают, что мудрец не выпьет много неразбавленного вина и не будет болтать, потому что болтать – это прегрешение, а пе-

репить – это основа прегрешения, и обе эти вещи несвойственны человеку достойному. А другие считают, что даже достойный человек может выпить много, но болтать не будет. Ведь свойственный ему разум вполне способен противостоять вредному воздействию и смирять все возбуждения, возникающие в душе. Разум обладает силой гасить страсти, – проистекают ли они от острого любовного влечения или от большого количества крепкого вина, – и побеждать их. Так и из людей, оказавшихся в глубокой реке или в море, не знающие, как плавать на корабле, погибают, а знающие спасаются.

Там же 149. Все это – свое рода вступление к рассматриваемому вопросу. Теперь мы изложим относящиеся к нему доводы.. И здесь, как очевидно, возможны два мнения. Одно гласит, что мудрец может напиться, а другое, напротив, – что ни в коем случае не может. В первую очередь разумно привести доказательства, относящиеся к первой точке зрения, и сделать ее отправной. Среди слов бывают как омонимы, так и синонимы...

Там же 154. Несмешанное вино (ἄκρατος) древние называли и просто вином (οἶνος), и пьянящим напитком (μέθυ); это последнее слово часто используется в поэтических произведениях. Но если для обозначения одной вещи используются два синонима, «вино» и «пьянящий напиток», то и производные от них слова «напиваться» (οἰνοῦσθαι) и «пьянеть» (μεθύειν) различаются [не смыслом, а] только написанием и произношением. Оба они означают употребление вина, от чего человек добродетельный по многим соображениям может и не отказаться. Но если даже он «напьется» и «опьянеет», то вследствие опьянения не придет в худшее состояние, но останется в том, какое бывает при употреблении слабого напитка. Итак, рассмотрены доводы первого мнения относительно того, напивается ли мудрец. А доводы второго таковы...

713. Стобей. Антология 18,24, I р. 519,12 Н. Слова Хрисиппа. Пьянство – это легкое помешательство.

714. Плутарх. О противоречиях у стоиков 21, 1044 de. А в сочинении «О государстве» он говорит, что мы уже почти готовы расписывать картинами отхожие места, а немного

ниже, что некоторые люди украшают свои имения вьющейся по деревьям лозой, миртами и **1044 d.** «держат павлинов, голубей и куропаток из-за их квохтания, и соловьев». Я бы спросил, что он думает насчет пчел и меда... Если он в своем государстве допускает это, то почему лишает граждан того, что приятно глазам и ушам?

715. Диоген Лаэртий VII 123. Мудрец будет упражняться ради поддержания своей телесной крепости.

10.6. О любви
Ср. выше, 650 сл.

716. Диоген Лаэртий VII 129–130 [=] SVF I 248; Аполлодор фрг. 18. Мудрец пусть любит и юношей, в облике которых проявляется природная расположенность к добродетели... как говорит Хрисипп в первой книге сочинения «Об образе жизни» и Аполлодор в «Этике». **130.** Любовь – это тяга к сближению, вызываемая видом красоты и обращена она не к плотскому соитию, а к дружбе...

717. Стобей. Эклоги II 7, 5 b p. 65,15 W. Они считают, что мудрец все делает разумно, умело рассуждает, участвует в пиршествах и занимается любовными делами. В делах любовных бывает поведение двух видов: одно – добродетельное благодаря нравственной достойности, другое – предосудительное в силу порочности и тождественное любовной одержимости. Достойная любовь – это разновидность дружбы. А «достойный любви» – это «достойный дружбы», но не «достойный того, чтобы с ним предаваться утехам». Достоин любви тот, кого любит человек достойный. Наряду с любовной добродетелью они включают в число добродетелей пиршественную; она есть знание, устремленное на подобающее в пиршественных делах: как следует проводить застолья и как там пить. А знание того, как искать юношей с добрыми задатками, побуждающее к поискам согласно добродетели, вообще есть знание нравственно-прекрасной любви. Поэтому, говорят они, и мудрый человек будет заниматься любовными делами. Любовное влечение само по себе относится к безразличному в силу того лишь, что иногда свойственно и людям недостойным. Истинная же любовь не является вожделени-

ем и не заключает в себе ничего недостойного, а есть тяга к сближению, вызванная видом красоты.

718. Диоген Лаэртий VII 130. Любовь – это разновидность дружбы, как говорит Хрисипп в сочинении «Об Эроте», а отнюдь не что-то предосудительное. Что до красоты, то она – цвет добродетели.

719. Плутарх. Об общих представлениях 28, 1072 f–1073 a. Однако все члены школы отдали дань нелепому философствованию Стои, которое противоречит общепринятым представлениям относительно любви. **1073 a.** [Они утверждают, что] если молодые люди порочны и глупы, то они и безобразны, а мудрецы прекрасны. Тем не менее, никто из этих прекрасных не был любим и не заслуживал любви. Но это еще не самое нелепое. Они утверждают, что когда безобразные становятся нравственно-прекрасными, те, кто любил их, перестают это делать.

Там же 1073 b. Прежде всего, неправдоподобно их утверждение, что любовь возбуждается тем, что они называют видом красотой, ибо в самых уродливых и порочных людях красота не может зримо проявляться, – если, как они сами говорят, ущербность нрава выражается во внешнем облике {...} Ибо любовь, говорят они, есть своего рода охота за юношами, которые имеют задатки добродетели, но еще не развитые.

Ср. SVF I 248.

720. Стобей. Антология 63,31, II p. 444,1 H. Слова Хрисиппа. Кто-то сказал, что мудрец не будет влюбляться; примером этому служат Менедем, Эпикур, Алексин. Я, сказал он, воспользуюсь таким рассуждением: если так не считали неотесанный Алексин, бесчувственный Эпикур и полоумный Менедем, значит [мудрец] будет влюбляться.

721. Схолии к Дионисию Фракийскому p. 120,31 Hilgard. Эпикурейцы говорят, что любовь – это сильное желание любовных утех. А согласно стоикам, любовь – это стремление к дружескому сближению с юношами, вызываемое видом красоты. Любовь двояка – одна душевная, а другая – телесная.

722. Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля p. 139, 21 Wal. Утверждению, что не бывает возвышенной любви, которое во всех отношениях отрицательно, мы противопоставим утверждение, что не всякая любовь низменна, и отличим любовь как сильное стремление к наслаждению (так ее определяет Эпикур), которое не может быть нравственно-достойным, от любви, как ее определяли стоики, — стремления к дружескому единению, возникающего под воздействием красоты.

Ср. p. 144,5 Wal.

10.7. О дружбе и благодеянии

723. Климент Александрийский. Строматы II 19,101 p. 168,18 St.–Fr. Существуют три вида дружбы. Первый и самый благородный из них — дружба на основе добродетели; приязнь, основанная на разуме, крепка. Второй и средний вид — дружба на основе взаимной привязанности; она способствует общению, взаимопомощи и взаимной выгоде. Дружба, построенная на такой взаимности, объединяет. Третий и последний вид — это то, что мы называем дружбой в силу тесного знакомства. А другие считают им дружбу, которая усиливается или слабеет в зависимости от получаемого удовольствия[1].

[1] Ср. *Аристотель*. Никомахова этика VIII 3, 1156 а сл.

724. Плутарх. О противоречиях у стоиков 13, 1039 b. А еще во второй книге сочинения «О дружбе», объясняя, что не при всяком проступке следует отказываться от дружбы, он говорит буквально следующее «Некоторые проступки друзей вообще не нужно принимать во внимание, некоторые можно не принимать близко к сердцу, а вот в некоторых случаях нужно идти на полный разрыв дружеских отношений». Более того, в том же сочинении он утверждает, что с одними мы должны общаться больше, а с другими меньше, так что одни будут нам друзьями больше, а другие — меньше, и что поскольку здесь существует самое широкое разнообразие (ибо одни заслуживают дружбы в одной мере, а другие — в другой), одни также будут достойны доверия и тому подобного в иной мере, чем другие.

725. Сенека. О благодеяниях II 17,3. Хочу воспользоваться сравнением нашего Хрисиппа с игрой в мяч: мяч падает непременно из-за ошибки того, кто его бросает, или того, кто ловит. Он сохраняет движение, пока переходит из рук одного игрока в руки другого, бросаемый и принимаемый надлежащим образом. И хороший игрок непременно бросает одним образом, если напарник высок, и другим, если низок. Точно так же обстоит дело с благодеянием: оно надлежащим образом перейдет от одного к другому лишь при условии, что равно устраивает обоих, — оказывающего и принимающего. Если мы играем в мяч с человеком ловким и опытным, бросать можно сильнее: как бы мяч ни полетел, умелая и быстрая рука его поймает. Если же с неопытным новичком, то бросаем не так резко и сильно, а, напротив, плавно и стараемся попасть прямо ему в руки. Так же и с благодеяниями: некоторых нужно обучать и выказывать удовлетворение тем, что эти люди стараются, стремятся, желают. Но часто мы сами порождаем неблагодарных и приучаем их к неблагодарности — словно наши благодеяния только тогда велики, когда за них ничем нельзя отплатить. Это все равно, как если бы злонамеренный игрок задумал провести напарника, то есть, расстроить всю игру, которая не может идти без взаимного согласия[1].

---

[1] По предположению Арнима, данный и нижеследующий фрагменты заимствованы из сочинения Хрисиппа «О Харитах».

726. Сенека. О благодеяниях II 25,3. Человек, настроенный на благодарность, думает о ней тут же, как получит. Хрисипп говорит, что такой человек словно считает себя готовым к бегу участником состязания, перед которым стоят барьеры, ждет только сигнала, чтобы рвануться вперед, и собирает всю свою быстроту и упорство, чтобы нагнать того, кто впереди.

10.8. О браке и семье

727. Иероним. Против Иовиниана II 48. Хрисипп предписывает мудрецу жениться, чтобы не оскорбить Юпитера, покровительствующего браку и деторождению, — и это смехотворно. Ведь у латинян нет такой причины для вступле-

ния в брак, ибо Юпитер у них не считается покровителем брака.

Дион Хрисостом. Речи 7,134. [о сводниках] ...не стыдясь никого из людей и богов, ни Зевса, покровителя рождения, ни Геры, покровительницы брака.

728. Диоген Лаэртий VII 131 [=] SVF I 269. По их мнению, у мудрецов и жены должны быть общие, — так, чтобы всякий сходился с той, какая ему встретится, как говорит Зенон в «Государстве» и Хрисипп в сочинении «О государстве»... Тогда ко всем детям мы будем относиться с равной отеческой заботой, и прекратится ревность из-за прелюбодеяний.

729. Ориген. Против Кельса VII 63 = SVF I 244. Сторонники философии Зенона Китийского отвергают прелюбодеяние... по соображениям общественного блага. Да ведь и противоестественно для разумного существа сожительствовать с женщиной, по закону уже принадлежащей другому, и губить семью другого человека.

730. Климент Александрийский. Педагог II 10 р. 11,24 St. Но если, как утверждают стоики, разум не позволяет мудрецу и пальцем пошевелить кое-как, то не в большей ли мере подобает тем, кто сожительствует с мудростью, властвовать над собой в сожительстве плотском?

731. Диоген Лаэртий VII 120. По их мнению, мудрец будет почитать родителей и братьев на втором месте после богов. И забота о детях, по их мнению, тоже естественно присуща мудрым, а негодным не присуща.

10.9. О воспитании и образовании

732. Ориген. Против Кельса IV 16. Рассуждения бывают различной формы, соответственно тому, что подходит для обучающегося сообразно состоянию данного человека, — то есть, сообразно тому, продвинулся ли он лишь немного, или уже значительно, вплотную приблизился к добродетели или уже находится в ее пределах.

733. Квинтилиан. Наставление оратору I 1,15–16. Некоторые считают, что не стоит обучать детей раньше семи лет, ибо только по достижении этого возраста ум способен усваивать знания и переносить напряжение... **16.** Но лучше, пожалуй, мнение тех, кто считает, что учением не следует пренебрегать ни в каком возрасте, — как Хрисипп. По его словам, даже кормилицы, на попечении которых детям нужно находиться до трех лет, должны наилучшими способами формировать детский ум.

734. Квинтилиан. Наставление оратору I 1,4. Прежде всего, должна быть правильной речь кормилиц, в которых Хрисипп советовал брать, если возможно, женщин умных и, конечно, по возможности самых лучших. Самое важное в них, без сомнения, добрые нравы, но говорить они должны правильно: ведь именно их поначалу слушает ребенок, их манере речи пытается подражать...

735. Квинтилиан. Наставление оратору I 10, 32. Мы знаем, что Пифагор однажды успокоил юношей, которые, будучи возбуждены, собирались нанести обиду уважаемому дому, приказав флейтистке играть в спондаическом ритме. И по мнению Хрисиппа, кормилицы должны успокаивать своих подопечных перед сном подобающими напевами.

736. Квинтилиан. Наставление оратору I 3,14. Но бить воспитуемых, хотя это распространенный обычай (и его не отвергает Хрисипп), я не считаю допустимым.

737. Квинтилиан. Наставление оратору I 11,17. ...Главным образом потому, что эта «хирономия», то есть, как явствует из самого [греческого] слова, правила телодвижений, восходит к великим временам героев, одобрена самыми знаменитыми греками, в том числе самим Сократом, а у Платона [Законы VII 813 b сл.] причислена к гражданским добродетелям и не пропущена Хрисиппом в его рекомендациях об обучении детей.

738. Диоген Лаэртий VII 129. Хрисипп считал, что и общий круг знаний (τὰ ἐγκύκλια) полезен.

739. Филон Александрийский. О жертвоприношении Авеля и Каина 78. Полезно обратиться, – если и не для обретения совершенной добродетели, то хотя бы ради общественной жизни, – и к древним, старинным уже мнениям, и послушать о подвигах, память о которых историки и весь род писательский донесли до нас и наших потомков.

740. Квинтилиан. Наставление оратору I 10,15. И предводители даже той школы, которая в некоторых отношениях представляется самой суровой и строгой из всех философских школ, придерживались того мнения, что некоторые мудрецы могут приложить немалые усилия к этим занятиям.

741. Ориген. Против Кельса III 25. Если умение врачевать есть вещь безразличная, то есть такая, которая дается не только достойным, но и дурным людям, то такой же средней вещью является и предсказание будущего – поскольку предсказатели не обязательно бывают людьми достойными.

742. Ориген. Против Кельса IV 96. Необходимо понимать, что способность провидеть будущее не обязательно божественного происхождения; сама по себе это вещь безразличная и встречается как у негодных, так и у достойных. В конце концов, и врачи способны делать медицинские предсказания на основании своего искусства, но при этом оставаться людьми дурными. То же самое можно сказать о кормчих: они могут быть людьми нравственно-негодными, но зато с помощью опыта и наблюдательности по некоторым признакам умело предсказывают усиление ветра или перемену погоды. И вряд ли кто на этом основании станет считать их божественными, если они остаются дурными людьми.

10.10. Кинические высказывания

743. Ориген. Против Кельса IV 45. Эллины исследовали природу блага, зла и безразличного. Те, кто особенно преуспел в этой области, считают, что благо и зло зависит исключительно от выбора (ἐν προαιρέσει μόνῃ)[1], а все безразличное в собственном смысле не имеет отношения к [моральному] выбору; соответственно, если выбор осуществляется подобающим образом (δεόντως), он достоин похвалы, а если неподо-

бающим, то предосудителен. Касаясь безразличного, они говорят, что сходиться с дочерьми — это в собственном смысле безразличная вещь, хотя в благоустроенных государствах так поступать не принято. Чтобы подкрепить свое утверждение и показать, что такое действие действительно является безразличным, они предлагают представить, что мудрец остался один со своей дочерью, в то время как все остальные люди погибли, и задают вопрос: будет ли соответственно надлежащему, если отец сойдется с дочерью, чтобы род человеческий, как это допускается их примером, не погиб окончательно? Таким образом, эллины рассуждали об этих вещах весьма здраво, и с ними в этом согласно учение стоиков, которое отнюдь не достойно презрения.

---

[1] Формулировка скорее эпиктетовская (напр., Беседы III 10,18).

744. Диоген Лаэртий VII 188. В сочинении «О государстве» он утверждает, что можно сходиться и с матерями, и с дочерями, и с сыновьями. То же самое он повторяет и в начале сочинения «О том, что не избираемо само по себе» [1].

---

[1] Ср. SVF I 247 сл.

745. Секст Эмпирик. Против ученых XI 192. В сочинении «О государстве» Хрисипп говорит буквально следующее: «Мне кажется, что вполне приемлемо до сих пор совершаемое многими, — так что мать производит детей от сына, отец — от дочери, а брат — от родной сестры».

Секст Эмпирик. Пирроновы положения III 246. С этими [словами Зенона][1] соглашается и Хрисипп. А именно, в «Государстве» он говорит: «Полагаю, это вполне возможно, ибо и сейчас большинство не считает дурным, чтобы мать порождала от сына, отец от дочери, а брат от родной сестры».

Ср. III 200 [=] SVF I 249; 585.

---

[1] SVF I 256.

746. Епифаний. Против ересей III 39. А вот Хрисипп из Сол составил нечестивые правила. В частности, он говорил, что сыновьям нужно совокупляться с матерями, а дочерям — с отцами. Во всем прочем он был совершенно согласен с Зе-

ноном из Кития. Кроме того, он еще заявлял, что нужно поедать мертвецов, и утверждал, что для большинства конечная цель состоит в том, чтобы предаваться наслаждению.

747. Диоген Лаэртий VII 188. А в третьей книге сочинения «О справедливости» в тысячах стихов он повелевает поедать умерших.

Там же VII 121 [=] SVF I 254. Мудрец станет вкушать и человеческое мясо при определенных обстоятельствах.

748. Секст Эмпирик. Против ученых XI 192. А вот свидетельством их «благочестивого» отношения к умершим пусть станут наставления о людоедстве. Ведь по их мнению, нужно есть не только умерших, но и свою собственную плоть, — если паче чаяния какая-то ее часть окажется отрезанной. В сочинении «О справедливости» Хрисипп сказал буквально так «Если что-то из членов тела отпадает и пригодно в пищу, то не нужно ни закапывать ее, ни отбрасывать, а лучше съесть, чтобы из наших частей возникла новая».

749. Плутарх. О вкушении животной пищи II 3, 997 е. Нужно оценить, какие философы наставляют более достойно: те, которые предписывают поедать собственных умерших детей, друзей, отцов и жен, или же Пифагор и Эмпедокл.

750. Феофил Антиохийский. К Автолику III 5 [=] SVF I 254; 584. Поскольку ты уже узнал немало, то как тебе показались мнения Зенона или Диогена и Клеанфа, которыми наполнены их книги и которые учат людоедству, — чтобы отцов варили и съедали их собственные дети, и, если кто-нибудь не захочет и пренебрежет хотя бы частицей этой нечистой пищи, чтобы съедали его самого? Сверх того, еще более безбожные речи Диогена учат детей приносить родителей в жертву и поедать их.

Там же 6. К чему же Эпикур и стоики учили о сожительстве братьев с сестрами и о мужеложестве и этими учениями наполнены библиотеки?

751. Лактанций. Божественные установления VI 12. Были и такие, которые считали погребение излишним, и го-

ворили, что нет никакого зла в том, чтобы бросить человека непохороненным. Это их нечестивое воззрение отвергают и сам род человеческий, и божественные повеления, приказывающие погребение. И они ведь не осмеливаются заявить, что этого не нужно делать, а говорят, что если по каким-то причинам погребения не происходит, в этом нет ничего страшного. Поэтому в таких вещах они ведут себя не как те, кто предписывает, а как те, кто утешает — чтобы мудрец, буде ему выпадет подобная участь, не считал себя несчастливым.

752. Секст Эмпирик. Против ученых XI 194. А в сочинении «О надлежащем» он, рассуждая о том, как надо хоронить родителей, говорит: «Родителям, когда они скончаются, нужно устраивать самые простые похороны, как если бы их тела значили для нас не больше, чем ногти и волосы... Поэтому если эта плоть годится в пищу, то ей можно воспользоваться точно так же, как и своими членами, например, отрубленной ногой и тому подобным. Если же мясом пользоваться нельзя, то его нужно спрятать в земле или сжечь и развеять пепел, или просто выбросить подальше как нечто ничтожное, вроде волос или ногтей».

753. Плутарх. О противоречиях у стоиков 22, 1044 f–1045 a. Кроме того, в <...> книге сочинения «Об увещании» после заявления, что сожительство с матерями, дочерьми или сестрами, поедание некоторых вещей и принесение в жертву из колыбели или со смертного ложа неоправданно осуждается, **1045 a.** он говорит, что нам стоит посмотреть на зверей и из их поведения заключить, что ни одно из подобных действий не является неприемлемым или противоестественным и в этой связи уместно указать, что другие животные ничуть не оскорбляют божество, совокупляясь, рожая и умирая в священных местах.

754. Плутарх. О противоречиях у стоиков 22, 1045 ab. А в пятой книге сочинения «О природе» он, напротив, заявляет, что запрет Гесиода [Труды и дни 757–758] мочиться в реки и источники вполне справедлив, но тем более нужно воздерживаться от таких действий по отношению к алтарям богов или святилищам. **1045 b.** А если собаки, ослы и малень-

кие дети совершают столь неподобающие вещи, это ни о чем не говорит, они не отдают себе отчета в своих действиях.

755. Секст Эмпирик. Пирроновы положения III 201. Да и стоики, как мы видим, не считают нелепым сходиться с гетерой или существовать на ее заработки.

756. Ориген. Против Кельса IV 26. А те, кто спокойно сходится с непотребными женщинами, даже доказывают, что это отнюдь не является каким-то совершенно ненадлежащим действием.

10.11. О благоразумном уходе из жизни (εὔλογος ἐξαγωγή)

757. Диоген Лаэртий VII 130. По их мнению, для мудреца вполне благоразумно уйти из жизни — и ради отчизны, и ради друга, но также из-за чрезмерно сильной боли, увечий или неисцелимых недугов.

758. Стобей. Эклоги II 7, 11 m p. 110,9 W. Они говорят, что порой, в самых разных обстоятельствах, мудрецам вполне подобает и благоразумный уход из жизни, а негодным остается только жить, даже если им никогда не стать мудрыми. Добродетель не привязывает к жизни, а порок не отдаляет от нее. Жить или не жить — это определяется соответствием или не соответствием надлежащему.

759. Плутарх. О противоречиях у стоиков 18, 1042 d. Но Хрисипп, по их словам, утверждает, что вообще основания в пользу сохранения жизни не должны причисляться к благам, а основания в пользу ухода из жизни — к бедствиям, но все это в обоих случаях должно считаться природными безразличными вещами. Поэтому у человека благополучного иногда больше оснований уйти из жизни, а у неблагополучного — жить дальше.

Плутарх. Об общих представлениях 11, 1063 cd. Таковы вот законы, действующие в Стое. И многих мудрецов стоики понуждают уйти из жизни на том основании, что им лучше положить конец своему счастливому существованию, а многих негодных удерживают от смерти на том основании, что

им надлежит жить в несчастье. **1063 d.** Хотя, с их точки зрения, мудрец блажен, благословен, безмерно счастлив, неподвержен никакой порче и опасности, а негодный и неразумный человек только и может сказать:

Наполнен кубок, через край уж льется
(*Еврипид.* Геракл 1245 пер. И. Анненского)

они, тем не менее, считают, что последнему надлежит держаться за жизнь, а первому – покинуть ее.

760. Плутарх. О противоречиях у стоиков 18, 1042 ab. Однако в третьей книге сочинения «О природе», заметив, что лучше жить невеждой, чем не жить вообще, даже если нет надежды поумнеть, **1042 b.** он прибавляет: «Ведь люди так воспринимают блага, что в некотором смысле даже зло иногда предпочтительнее средних вещей».

Там же 1042 b. А то, что у них называется средним, это не зло и не благо.

Там же 1042 c. Желая смягчить эту несообразность, он добавляет о зле следующее: «Предпочитается не оно, а разум, и наша обязанность – жить, даже если мы неразумны». Теперь он утверждает в первую очередь, что зло – это порок и причастное пороку и ничто иное. Но ведь порок – это нечто разумное или, вернее, разум погрешивший...

761. Плутарх. О противоречиях у стоиков 14, 1039 d. Во всяком случае, в сочинении «Об увещании», порицая Платона за утверждение, что человеку неученому или не знающему, как жить, лучше и не жить вовсе [Клитофонт 408 а], он говорит дословно следующее: «Это утверждение самопротиворечиво и не годится для увещевания. Прежде всего, указывая, что нам лучше вообще не жить и в некотором смысле побуждая нас умереть, оно побуждает нас к чему-то другому, нежели занятия философией, ибо невозможно философствовать, не будучи живым, и невозможно стать разумным, не проведя длительное время в пороке и невежестве». Далее он говорит, что даже и дурные люди должны жить, и дословно так: «Прежде всего, как добродетель сама по себе не является причиной того, чтобы нам жить, так и порок сам по себе не является причиной того, чтобы нам умереть».

Ср. SVF I 232.

762. Плутарх. Об общих представлениях 11, 1064 ab. Кроме того, говорят они, и Гераклиту, и Ферекиду подобало бы, если бы они могли, отречься от своей добродетели и мудрости, чтобы избавиться от вшивости и водянки[1], и что если бы у Кирки было два волшебных зелья, и одно превращало бы мудрых в глупцов, а другое превращало бы [людей в ослов, но ослов разумных,] Одиссею [лучше было бы][2] выпить напиток глупости, чем обрести звериный облик, но сохранить мудрость (а с нею, как это ясно, и счастье). Ибо говорят они, предписание и повеление самой мудрости таково: **1064 b.** «Отпусти меня и не заботься обо мне, ибо я погибла и обернулась ослиным ликом».

Лактанций. Божественные установления V 11. Прекрасно сказал Туллий: ибо если нет такого, кто не предпочел бы лучше умереть, чем обратиться в зверя, сохраняя при этом человеческий разум, то насколько же хуже, имея облик человеческий, быть зверем душой? Думаю, настолько же, насколько душа выше тела.

[1] О болезнях Гераклита и Ферекида *Диоген Лаэртий* IX 3 сл; *Плутарх.* Сулла 36,5 и др.

[2] Реконструкция лакуны по Черниссу.

763. Цицерон. О пределах добра и зла III 60–61. Но поскольку все обязанности проистекают из естественных начал, не без основания считается, что с ними же соотносятся и все наши помыслы, в том числе, решение уйти из жизни или продолжать жить. В ком преобладают побуждения, согласные с природой, тот обязан жить, а в ком преобладают или в будущем возобладают противоположные — тому следует уйти из жизни. Отсюда ясно, что и мудрецу иногда стоит уйти из жизни, хотя он и счастлив, а глупому – жить дальше, хотя он и несчастен. **61.** Дело в том, что представления о благе и зле вторичны, а вот так называемое первичное по природе (prima naturae) является объектом суждения и предпочтения мудреца в том отношении, благоприятно оно или неблагоприятно, и таким образом, представляет собой материал для мудрости (materia sapientiae). Стало быть, решение о том, остаться ли в жизни или покинуть ее, целиком определяется теми вещами, о кото-

рых я только что сказал. Ведь ни добродетель не привязывает добродетельного человека к жизни, ни ее отсутствие не побуждает недобродетельных к смерти. И нередко обязанностью мудреца, даже счастливейшего, является уход из жизни, если он может сделать это своевременно. Ибо они считают, что своевременность (opportunitas) – это условие блаженной, то есть, согласной с природой жизни. И поэтому мудрость предписывает мудрецу покинуть ее саму, если необходимо. А поскольку сила пороков не такова, чтобы вызвать желание добровольной смерти, то ясно, что обязанностью глупцов, то есть, людей несчастных, является продолжение жизни, если им в основном хватает того, что мы называем согласным с природой. И так как покидающий жизнь [глупец] и остающийся в ней одинаково несчастны, а продолжительность жизни не делает ее для него более тягостной, то вполне справедливо говорится, что тем, кто может наслаждаться большим числом природных вещей, следует продолжать жить.

764. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 168,1 Bruns. Вообще же, если признать, что добродетели достаточно для ведения в высшей степени счастливой и блаженной жизни, то, спрашивается, как же может быть благоразумным уход из жизни для человека добродетельного, ведущего блаженную жизнь? Ибо насколько нелепо сказать, что Зевс желает умереть, настолько же нелепо утверждать, что человек, ведущий столь же блаженную жизнь, уходит из жизни благоразумно: ведь все телесные и внешние вещи для него безразличны, не способствуют его счастью и не отнимают его, а добродетель, которая одна лишь приносит счастливую жизнь и поддерживает ее своим присутствием, мудрец никогда утратить не может... И разве можно считать благоразумным, что добродетель подталкивает мудреца к подобному решению?

765. Климент Александрийский. Строматы IV 6,128 p. 260,19 St.-Fr. Опять же, и философы признают, что достойный человек может благоразумно уйти из жизни – если будет так стеснен в своем существовании, что у него не останется уже надежды на [достойные] поступки.

766. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 160,24 Bruns. Если деятельность добродетели состоит в том, чтобы выбирать вещи, соответствующие природе и свойственные ей, отвергая и отклоняя противоположные им, то ясно, что для осуществления выбора такие вещи должны быть в наличии. Однако человек не всегда ими располагает. Поэтому, испытывая такой недостаток, и достойный человек иногда решает уйти из жизни. Причиной этого ухода является отнюдь не неспособность выбирать, поскольку это дело добродетели, а не отсутствия предметов выбора.

767. Александр Афродисийский. О душе. Дополнения p. 159,19 Bruns. Да и человек, обладающий добродетелью, порой добровольно расстается с этой добродетельной жизнью, совершая благоразумный уход.

768. Anecdota graeca IV p. 403 Cramer. Но и философы-стоики... признавали, что философия – это приготовление к физической смерти[1]. Поэтому они перечисляют пять обстоятельств, когда возможен благоразумный уход из жизни. Жизнь, говорят, они, подобна долгому пиру, на котором душа, видимо, вдоволь насыщается. И в каких случаях заканчивается пир, в таких же происходит благоразумный уход из жизни. А пир кончается в пяти случаях: когда возникает насущная и внезапная необходимость – например, при появлении друга: тогда друзья от радости встают, и пир заканчивается; или когда кто-то неистово врывается или начинает сквернословить; когда кушанья становятся несвежими и нездоровыми; когда наступает недостаток яств или когда наступает всеобщее опьянение. Те же самые пять случаев касаются и благоразумного ухода из жизни. Насущная необходимость, например, возникнет, если Пифия предпишет пожертвовать собой за родной город, которому грозит гибель. Второй случай, когда разнузданные тираны побуждают нас совершать или говорить нечто запретное {...} Или когда тяжкая болезнь долгое время мешает душе пользоваться телом как своим орудием, так что душе следует благоразумно покинуть его. Или в случае бедности... или слабоумия... Ибо как опьянение заставляет закончить пир, так и впавшему в слабоумие следует уйти из жизни. Ведь

слабоумие ничем не отличается от настоящего опьянения, а опьянение есть не что иное, как добровольное слабоумие...

[1] Ср. *Платон.* Федон 64 а; 81 а.

11. О ГОМЕРЕ

769. Схолии к «Илиаде» (I 129). Зоил Амфиполит и Хрисипп-стоик полагают, что поэт допустил солецизм, употребив вместо единственного числа множественное: ибо, как они говорят, форма δῷσι, – это множественное число. Но они ошибаются...

[770. Схолии к «Илиаде» (I 405). Текст, по непонятным соображениям отнесен к Хрисиппу]

771. Схолии к «Илиаде» (VIII 441); Большой этимологик, под словом ἀμβωμοῖσι. Хрисипп читает это в одно слово, а вот Аристарх[1] считает, что здесь две части речи[2].

[1] Аристарх Самофракийский (ок. 217–145 до н. э.), крупнейший представитель Александрийской грамматической школы; ср. SVF II 151.

[2] Т. е. читает ἂμ βωμοῖσι [«на возвышении»], что соответствует современным редакциям.

772. Схолии к «Илиаде» (X 252). Хрисипп полагает, что как если кто ведет речь о трех днях и на третий говорит, что остался еще один день (даже если говорит это не на рассвете), так и Одиссей говорит, что осталась третья часть [ночи], хотя прошло уже заметно более двух. Ведь поскольку ночь делят на три части и каждая из них считается чем-то отдельным, эта [третья часть,] даже если она уже не полна, все равно остается третьей, как и третий по порядку день. Таким же образом, если представить человека без ног, он все равно будет именоваться человеком.

773. Схолии к «Илиаде» (XIII 41). Хрисипп-стоик и Дионисий Фракийский предпочитают произносить слово

αὐίαχοι [«громко вскрикивающие»] с густым придыханием, чтобы оно звучало хрипло.

774. Схолии к «Илиаде» (XV 241). «Узнавая стоящих вокруг товарищей» (ἀμφὶ ἓ γινώσκων ἑτάιρους). Хрисипп считает здесь «ε» излишним и читает «ἀμφιγνοῶν» [«колеблясь», «сомневаясь»] в смысле «ἀμφιβάλλων» [«рассматривая со всех сторон, всесторонне оценивая»].

775. Схолии к «Илиаде» (XXII 212). «Поднял [жребии] и взвесил» (ἕλκε δὲ μέσσα). Хрисипп пишет «ῥῦμα» [т. е., возможно, поднятые весы с коромыслом], — поскольку колебание коромысла весов обозначается словом ῥῦμη.

776. Схолии к «Одиссее» (V 240). «Кругом высушенные (περίκηλα) [деревья]». Аристарх толкует это в смысле «сухие» (ξηρά), выбирая значение «кругом обожженные солнцем», а Хрисипп разделяет это слово и пишет περὶ κῆλα [«совершенно сухие»].

777. Большой этимологик, под словом ἐπικυνεῖν [целовать в губы]. И Хрисипп в этой связи пишет о Гермесе Килленском, поскольку его жезл завораживает глаза людей... Феаки приносят ему жертвы по вечерам..., когда, по словам Гомера, «клонит ко сну» [Одиссея VII 138], и не потому, что он податель сновидений, а потому, что приносит сладкий сон.

ПРИЛОЖЕНИЕ
СОЧИНЕНИЯ ХРИСИППА

I

Сочинения Хрисиппа
Дополнение к списку в т. II фрг. 13
(нумерация продолжается)[1]

162. О благах [О благе фрг. 3] (Περὶ ἀγαθῶν [Ἀγαθοῦ]), 3 книги
163. О несогласованности (Περὶ ἀνομολογίας)
164. О растущем (Περὶ αὐξανομένου)
165. Об образе жизни (Περὶ βίων), 4 книги
166. Об избираемом ради него самого (Περὶ τῶν δι' αὑτὰ αἱρετῶν), 1 книга
167. О том, что не избирается ради него самого (Περὶ τῶν μὴ δι' αὑτὰ αἱρετῶν)
168. О суде (Περὶ τοῦ δικάζειν), 1 книга
169. О справедливости (Περὶ δικαιοσύνης), 3 (?) книги
170. О справедливости против Платона [возможно, часть предыдущего сочинения] (Περὶ δικαιοσύνης πρὸς Πλάτωνα), 1 (?) книга
171. О справедливости против Аристотеля [возможно, часть № 169] (Περὶ δικαιοσύνης πρὸς Ἀριστοτέλην), 1 (?) книга
172. Рассуждения о справедливости (Περὶ δικαιοσύνης ἀποδείξεις)
173. О Зевсе (Περὶ τοῦ Διός), 1 книга
174. О судьбе (Περὶ εἱμαρμένης), 2 книги
175. Введение к рассуждению о благе и зле (Εἰσαγωγὴ τῆς περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν πραγματείας)
176. О сновидениях (Περὶ ἐνύπνιων), 1 книга
177. О состояниях (Περὶ ἕξεων)
178. Любовные письма (Ἐρωτικαὶ ἐπιστολαί)
179. Об Эроте [О любви] (Περὶ Ἔρωτος)
180. О богах (Περὶ θεῶν), 3 (?) книги
181. О наслаждении (Περὶ ἡδονῆς)
182. Этические исследования (Ἠθικὰ ζητήματα), 10 (?) книг

[1] Названия приводятся в порядке букв греческого алфавита. (?) означает невозможность установить точное количество книг.

183. О надлежащем (Περὶ τοῦ καθήκοντος), 7 (?) книг
184. О нравственно-прекрасном (Περὶ τοῦ καλοῦ), 1 (?) книга
185. О нравственно-правильных поступках (Περὶ κατορθωμάτων)
186. О пустоте (Περὶ τοῦ κενοῦ)
187. О движении (Περὶ κινήσεως), 2 (?) книги
188. О мире (Περὶ κόσμου), 2 (?) книги
189. О правильности словоупотребления у Зенона (Περὶ τοῦ κυρίως κεχρῆσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν), 1 книга
190. О гадании (Περὶ μαντικῆς), 2 книги
191. О частях (Περὶ τῶν μερῶν), 5 (?) книг
192. О законе (Περὶ νόμου), 1 книга
193. О согласии (Περὶ ὁμονοίας), 2 (?) книги
194. О влечении (Περὶ ὁρμῆς)
195. О сущности (Περὶ οὐσίας), 3 (?) книги
196. О страстях (Περὶ παθῶν), 4 книги
197. О пословицах (Περὶ παροιμιῶν)
198. О государстве (Περὶ πολιτείας)
199. О провидении (Περὶ προνοίας), 4 книги
200. Об увещании (Περὶ τοῦ προτρέπεσθαι), 3 книги
201. Введение о силлогизмах (Περὶ συλλογισμῶν εἰσαγωγή)
202. О сочетании частей речи (Περὶ τῆς συντάξεως τοῦ λόγου μορίων)
203. О конечной цели (Περὶ τέλους)
204. О дружбе (Περὶ φιλίας), 2 (?) книги
205. О природе (Περὶ φύσεως), 5 (?) книг
206. Физические исследования (Φυσικὰ ζητήματα)
207. Физические положения (Φυσικαὶ θέσεις)
208. Лекции по физике (Φυσικαὶ τέχναι)
209. О древних натурфилософах (Περὶ τῶν ἀρχαίων φυσιολόγων)
210. О Харитах [О благодеяниях] (Περὶ Χαρίτων)
211. Об оракулах (Περὶ χρησμῶν)
212. О душе (Περὶ ψυχῆς), 2 книги

II

Фрагменты Хрисиппа, относящиеся к определенным сочинениям, с указанием текстов, не вошедших в собрание (SVF III p. 194–205)[1]

1. О благах [О благе фрг. 3] (Περὶ ἀγαθῶν [Ἀγαθοῦ]), 3 книги
   фрг. 1 (1 кн.) – III 137
   фрг. 2 (1 кн.)– III 148
   фрг. 3 (2 кн.) – III 418
   фрг. 4 (3 кн.) – III 25
2. О несогласованности (Περὶ ἀνομολογίας) (?)
   фрг. 1 – III 390
3. О добродетелях, к Поллию [т. II фрг. 13 № 157] (Περὶ ἀρετῶν πρὸς Πόλλιν), 2 книги
   фрг. 1 (1 кн.) – III 49
   фрг. 2 (1 кн.) – III 295
   фрг. 3 (?) – III 350
4. О различии добродетелей, к Диодору [т. II фрг. 13 № 155] (Περὶ τῆς τῶν ἀρετῶν διαφορᾶς πρὸς Διώδορον), 4 книги
   фрг. 1 (?) – III 256
   фрг. 2 (?) – III 259
5. О том, что добродетели – это качества [т. II фрг. 13 № 156] (Περὶ τοῦ ποιὰς εἶναι τὰς ἀρετάς), 1 книга
   фрг. 1 – III 256
   фрг. 2 – III 259
6. О растущем (Περὶ αὐξανομένου) (?)
   фрг. 1 – II 397
7. Об образе жизни (Περὶ βίων), 4 книги
   фрг. 1 (1 кн.) – III 691
   фрг. 2 (?) – III 693
   фрг. 3 (1 кн.) – III 697
   фрг. 4 (?) – III 701

[1] Названия приводятся в том же порядке, что и у Арнима, то есть, в порядке букв греческого алфавита (с которых начинается ключевое слово названия); римские и арабские цифры обозначают, соответственно, номер тома и фрагмента. (?) – невозможность установить количество книг или невозможность установить, к какой книге (если их несколько) относится фрагмент.

фрг. 5 (1 кн.) – III 716
фрг. 6 (2 кн.) – III 685
фрг. 7 (4 кн.) – III 702
фрг. 8 (4 кн.) – III 703
фрг. 9 (4 кн.) – II 42
фрг. 10 (4 кн.) – II 270

8. О диалектике, к Аристокреонту [т. II фрг. 13 № 150] (Περὶ διαλεκτικῆς πρὸς Ἀριστοκρέοντα), 4 книги
   фрг. 1 (?) – II 126
9. Об избираемом ради него самого (Περὶ τῶν δι' αὑτὰ αἱρετῶν), 1 книга
   фрг. 1 – III 704
   фрг. 2*[1] – **Афиней VII 285 D.** [Какую рыбу и птицу предпочитают в Афинах]
   фрг. 3 – III 148
10. О том, что не избирается ради него самого (Περὶ τῶν μὴ δι' αὑτὰ αἱρετῶν) (?)
   фрг. 1 – III 744
   фрг. 2* – **Афиней IV 159 A.** В сочинении «О том, что не избирается ради него самого» замечательный Хрисипп пишет: «Некоторые настолько одержимы сребролюбием, что, как рассказывают, один человек перед смертью проглотил немалое число золотых монет и в таком состоянии умер, а другой зашил деньги в хитон, надел его и наказал родственникам похоронить себя в таком виде, без сожжения и без прочих обрядов».
11. О суде (Περὶ τοῦ δικάζειν), 1 книга
   фрг. 1 – II 1125
   фрг. 2 – III 699
12. О справедливости (Περὶ δικαιοσύνης), 3 (?) книги
   фрг. 1* (?) – **Цицерон. О государстве III 12.** [Хрисипп исходит из значений слов, а не из сути вещей]
   фрг. 2 (?) – II 30
   фрг. 3 (1 кн.) – II 1175

[1] Здесь и далее звездочкой обозначаются тексты, не включенные Арнимом в основной корпус и приведенные в указателе фрагментов по причине того, что «они не имеют отношения к содержанию учения». В тех случаях, когда, на мой взгляд, текст малозначителен или отрывочен, я привожу лишь краткое изложение темы. Некоторые атрибуции – а именно, тексты, где не упомянуто название сочинения, – я не считаю надежными.

фрг. 4 (1 кн.) – III 367
фрг. 5 (3 кн.) – III 23
фрг. 6 (3 кн.) – III 545
фрг. 7 (3 кн.) – III 747
фрг. 8 (?) – III 748
фрг. 9 (?) – III 705

12a. О справедливости против Платона [возможно, часть предыдущего сочинения] (Περὶ δικαιοσύνης πρὸς Πλάτωνα), 1 (?) книга
фрг. 1 (1 кн.) – III 455
фрг. 2 (?) – III 157
фрг. 3 (?) – III 288
фрг. 4 (?) – III 313

12b. О справедливости против Аристотеля [возможно, часть № 12] (Περὶ δικαιοσύνης πρὸς Ἀριστοτέλην), 1 (?) книга
фрг. 1 – III 24

13. Рассуждения о справедливости (Περὶ δικαιοσύνης ἀποδείξεις) (?)
фрг. 1 – III 289
фрг. 2 – III 297

14. О Зевсе (Περὶ τοῦ Διός), 1 книга
фрг. 1 – III 211
фрг. 2 – III 226

15. О возможных высказываниях, к Клиту [т. II фрг. 13 № 22] (Περὶ δυνατῶν πρὸς Κλεῖτον), 4 книги
фрг. 1 (1 кн.) – II 283
фрг. 2 (4 кн.) – II 551

16. О судьбе (Περὶ εἱμαρμένης), 2 книги
фрг. 1 (?) – II 913
фрг. 2 (?) – II 915
фрг. 3 (?) – II 927
фрг. 4 (?) – II 939
фрг. 5 (?) – II 1049
фрг. 6 (1 кн.) – II 925
фрг. 7 (2 кн.) – II 998
фрг. 8 (2 кн.) – II 999

17. Введение к рассуждению о благе и зле (Εἰσαγωγὴ τῆς περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν πραγματείας) (?)
фрг. 1 – III 667
фрг. 2* – **Афиней IV 159 D.** [Некоторые кичатся богатством]

фрг. 3* – **Ориген. Против Кельса IV 63.** Мнение Кельса о зле [т. е. что зло не возрастает и не уменьшается] опровергается и иным способом – теми философами, которые исследовали вопрос о добре и зле и с помощью исторических примеров показали, что в прежние времена продажные женщины предлагали себя желающим за пределами городов и лица их были прикрыты масками. А затем, став более бесстыжими, они сбросили маски, хотя, согласно законам, по-прежнему не могли входить в города и оставались за их пределами. Но по мере того, как распущенность с каждым днем возрастала, они осмеливались уже и входить в города. Это сообщает Хрисипп... и, в частности говорит: «Что количество зол увеличивается и уменьшается, видно также из того, что так называемые „сомнительные люди“ прежде не скрывались от посторонних взоров, терпели поношения и совершали множество постыдного, удовлетворяя страсти посетителей, а впоследствии власти изгнали их». А о бесчисленных видах зла, которые благодаря распространению порочности внедрились в человеческую жизнь, мы можем сказать, что прежде их не было. Ибо в рассказах о самых древних временах хотя и много говорится о разных проступках, но о таких ужасных прегрешениях они ничего не знают.

18. О противоположном, к Дионисию [т. II фрг. 13 № 133] (Περὶ ἐναντίων πρὸς Διονύσιον), 2 книги
    фрг. 1 (?) – II 172 сл.
19. О сновидениях (Περὶ ἐνύπνιων), 1 книга
    фрг. 1 – II 1187
    фрг. 2 – II 1204, 1205
    фрг. 3 – II 1206
20. О состояниях (Περὶ ἕξεων) (?) [ср. т. II фрг. 13 № 153]
    фрг. 1 – II 449
21. Любовные письма (Ἐρωτικαὶ ἐπιστολαί) (?)
    фрг. 1 – II 1072
22. Об Эроте [О любви] (Περὶ Ἔρωτος) (?)
    фрг. 1 – III 718
23. О наслаждении (Περὶ ἡδονῆς) (?) [ср. т. II фрг. 13 № 158]
    фрг. 1 – III 156
24. Этические исследования (Ἠθικὰ ζητήματα), 10 (?) книг
    фрг. 1 (4 кн.) – III 527

фрг. 2 (6 кн.) – III 210
фрг. 3 (6 кн.) – III 243
фрг. 4* (10 кн.) – **Схолии к Еврипиду (Андромаха 276) vol. II p. 274 Schwartz.** А в десятой книге «Этических исследований» Хрисипп говорит, что Парис, рассудив о том, каким искусством владеть предпочтительнее – военным, любовным или царским – и выбрав любовное, тем самым положил начало истории суждения.

25. О богах (Περὶ θεῶν), 3 (?) книги
фрг. 1 (?) – II 687
фрг. 2 (1 кн.) – II 1022
фрг. 3 (1 кн.) – II 1076
фрг. 4 (1 кн.) – II 1078
фрг. 5 (1 кн.) – II 1077
фрг. 6 (1 кн.) – II 1077
фрг. 7 (2 кн.) – II 1078
фрг. 8 (2 кн.) – II 1125
фрг. 9 (3 кн.) – II 1049
фрг. 10 (3 кн.) – II 1068
фрг. 11 (3 кн.) – III 212
фрг. 12 (3 кн.) – III 326

26. О надлежащем (Περὶ τοῦ καθήκοντος), 7 (?) книг
фрг. 1 (?) – III 752
фрг. 2 (6 кн.) – III 174
фрг. 3 (7 кн.) – III 688

27. О нравственно-прекрасном (Περὶ τοῦ καλοῦ), 1 (?) книга
фрг. 1 – III 30
фрг. 2 – III 29
фрг. 3 – III 308
фрг. 4 – III 709 a

28. О прекрасном и о наслаждении, к Аристокреонту (Περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς πρὸς Ἀριστοκρέοντα) [т. II фрг. 13 № 158], 10 книг
фрг. 1* (1 кн.) – **Авл Геллий. Аттические ночи XIV 4.** А самым лучшим, клянусь Геркулесом, и изящным образом это сделал Хрисипп в первой книге сочинения под названием «О прекрасном и о наслаждении», описав лицо, взор и внешний вид Правосудия в строгих и достойных выражениях. Он представляет образ Правосудия и говорит, что в прежние времена художники и ораторы обычно изображали его так: «Облик девичий, лицо

суровое и грозное, с пронзительным взглядом, лишенное чего-либо низменного или жестокого, но исполненное достоинства, внушающего почтительный трепет». Из самой сути этого образа следует, полагал он, что судья, жрец Правосудия, должен быть исполнен достоинства, святости, строгости, неподкупности, должен быть неподвластен лести, безжалостен и неумолим к негодяям и преступникам, горделив, величав и могуществен, должен внушать трепет благодаря силе и величию справедливости и истины. Собственные слова Хрисиппа о Правосудии таковы: [следует цитата по-гречески] «Оно именуется Девой; это символизирует его чистоту и указывает, что оно никогда не уступает злодеям, никогда не поддается умилостивлению, мольбам, просьбам, лести и тому подобному. Поэтому его правильно изображают непреклонным, исполненным достоинства, со строгим лицом и пристальным, пронизывающим взором, дабы оно могло внушать негодяям страх, а людям достойным — неустрашимость. Последним, как своим друзьям, оно являет дружественный облик, а первым — суровый».

Привести эти слова Хрисиппа я счел особенно необходимым, чтобы они были наготове для рассмотрения и оценки, ибо когда я зачитывал их, некоторые философы, более мягкие в своих взглядах, говорили, что это образ Жестокости, а не Правосудия.

фрг. 2* (4 кн.) — **Афиней XIII 565 B–D.** Бритье бороды было введено в обиход Александром [Македонским], как говорит Хрисипп в четвертой книге сочинения «О прекрасном и о наслаждении». Думаю, не будет неподобающим привести точные его слова, ибо я весьма ценю этого мужа за великую ученость и достойный нрав. Сей философ говорит вот что: «Обычай брить бороду возник при Александре; правда, самые видные люди не следовали ему. И флейтист Тимофей носил длинную бороду[1], и в Афинах говорят, что было не так уж давно, когда первый человек побрил себе бороду и получил прозвище Брадобрей {...} **565 C.** А Диоген, увидев человека с выбритым подбородком, сказал: „Ты, наверное, сердит на природу за то, что она создала тебя мужчиной, а не женщиной“ {...} А на Родосе хотя и есть закон, запреща-

ющий брить бороду, но никто не следит за его исполнением, так как все бреются. **565 D.** И в Византии цирюльнику, у которого есть бритва, полагается наказание, но и там все поступают так же». Вот каковы слова замечательного Хрисиппа.

---

[1] Когда играл в присутствии Александра – XII 538 F.

фрг. 3* (4 кн.) – **Афиней IV 137 F.** В четвертой книге сочинения «О прекрасном и о наслаждении» Хрисипп пишет: «В Афинах рассказывают, что не так давно были устроены два пира, в Ликее и в Академии. Когда на пире в Академии повар принес кушанье в горшке, имевшем иное назначение, участники застолья разбили все сосуды, словно ревнители святости, возмущенные нечестивым делом... А в Ликее повара, который подал соленое мясо под видом соленой рыбы, высекли как хитроумного обманщика».

фрг. 4* (5 кн.) – **Афиней IX 373 A.** [По мнению некоторых, белая птица вкуснее черной]

фрг. 5* (5 кн.) – **Афиней VIII 335 BC.** [Хрисипп приравнивает гастрономическую поэму Архестрата к непристойному сочинению некоей Филениды о любовных утехах]

фрг. 6* (5 кн.) – **Афиней I 4 E; III 104 B.** [Хрисипп в отличие от других авторов называет сочинение Архестрата «Гастрономией» или «Гастрологией»]

фрг. 7* (5 кн.) – **Афиней XIV 616 A.** [Мошенник Панталеон обманул своих сыновей, неправильно указав место, где зарыл свои деньги]

фрг. 8* (5 кн.) – **Афиней XIV 616 B.** [Одного шутника чуть не убили за шутку]

фрг. 9* (?) – **Афиней I 9 C.** [Кушанье, разжигающее любовный пыл, сложно в приготовлении]

фрг. 10* (?) – **Афиней I 5 E.** [Один человек приучал себя есть блюда как можно более горячими, чтобы съесть больше сотрапезников]

фрг. 11* (?) – **Афиней VIII 336 A; F.** [Об эпитафии на могиле Сарданапала]

фрг. 12* (?) – **Афиней XV 686 F.** А замечательнейший Хрисипп говорит, что благовония (μύρα) получили свое на-

звание от больших трудов [по их изготовлению] и тщетных усилий [связанных с их приобретением] (ἀπὸ τοῦ μετὰ πολλοῦ μόρου καὶ πόνου ματαίου). Лакедемоняне изгоняют из Спарты тех, кто изготовляет благовония, на том основании, что те портят оливковое масло, а также тех, кто красит шерсть, потому что они портят белизну шерсти. Мудрый Солон в своих законах запретил мужчинам торговать благовониями.

фрг. 13* (?) – **Афиней XIN 659 A.** В древности повара из родного города называли «месон» (μαίσων), а приезжего – «цикадой». Философ Хрисипп считает, что слово «месон» происходит от «жевать» (μασᾶσθαι)... Хрисипп не знает, что Месоном звали комического актера родом из Мегары, который придумал хара́ктерную роль, названную «месон» по его имени, как пишет Аристофан Византийский[1] в сочинении «О масках».

[1] Грамматик 2 пол. 3 – нач. 2 в. до н. э.; долгое время возглавлял Александрийскую библиотеку.

фрг. 14* (?) – **Афиней II 67 D.** [Наилучший уксус египетский и книдский]

фрг. 15* (?) – **Афиней I 8 CD.** [Не следует упускать даровой выпивки]

29. О нравственно-правильных поступках (Περὶ κατορθωμάτων) (?)
фрг. 1 (1 кн.) – III 674
фрг. 2 (?) – III 674
30. О пустоте (Περὶ τοῦ κενοῦ) (?)
фрг. 1 – II 518
фрг. 2 – II 543
31. О движении (Περὶ κινήσεως), 2 (?) книги
фрг. 1 (?) – II 434
фрг. 2 (?) – II 550
32. О мире (Περὶ κόσμου), 2 (?) книги
фрг. 1 (?) – II 624
фрг. 2 (2 кн.) – II 913
33. О правильности словоупотребления у Зенона (Περὶ τοῦ κυρίως κεχρῆσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν), 1 книга
фрг. 1 – III 617
34. О разуме (Περὶ λόγου) [т. II фрг. 13 № 147], 2 книги

фрг. 1 (1 кн.) – II 37
фрг. 2 (1 кн.) – II 105
фрг. 3 (?) – II 841

35. О пользовании разумом, к Лептину (Περὶ τῆς χρήσεως τοῦ λόγου πρὸς Λεπτίναν) [т. II фрг. 13 № 148], 1 книга
фрг. 1 – II 50
фрг. 2 – II 127
фрг. 3 – II 129

36. О гадании (Περὶ μαντικῆς), 2 книги
фрг. 1 (?) – II 1183
фрг. 2 (?) – II 1187
фрг. 3 (2 кн.) – II 1191
фрг. 4 – II 1216 (?)

37. О частях (Περὶ τῶν μερῶν), 5 (?) книг
фрг. 1 (3–5 кн.) – II 517

38. О законе (Περὶ νόμου), 1 книга
фрг. 1 – III 175
фрг. 2 – III 314

39. О согласии (Περὶ ὁμονοίας), 2 (?) книги
фрг. 1 (?) – III 353

40. О влечении (Περὶ ὁρμῆς) (?)
фрг. 1* – **Эпиктет. Беседы I 4,14.** [Немного ниже после упоминания о Хрисиппе] Возьми сочинение «О влечении» и узнай, как я понял его.

41. Диалектические определения, к Метродору (Ὅρων διαλεκτικῶν πρὸς Μητρόδωρον) [т. II фрг. 13 № 3], 6 книг
фрг. 1 (?) – II 193
фрг. 2 (?) – II 226

41a. [отсутствует в списке Арнима] Определения согласно родовым понятиям, к Метродору (Ὅρων τῶν πρὸς Μητρόδωρον κατὰ γένος), [т. II фрг. 13 № 125], 7 книг
фрг. 1 (6 кн.) – III 464

42. Об определениях, к Метродору (Περὶ τῶν ὅρων πρὸς Μητρόδωρον) [т. II фрг. 13 № 128 ср. № 122 сл.], 7 книг
фрг. 1 (2 кн.) – II 913

43. О сущности (Περὶ οὐσίας), 3 (?) книги
фрг. 1 (?) – II 412
фрг. 2 (3 кн.) – II 1178

44. О страстях (Περὶ παθῶν), 4 книги
фргг. – III 456–490

45. О пословицах (Περὶ παροιμιῶν) (?)

фрг 1* – **Диоген Лаэртий VII 1.** [Зенона прозвали «египетской хворостинкой»]

фрг. 2* – **Схолии к Пиндару (Истмийские песни II 11).** [Выражение «Весь человек – в деньгах» – не пословица, а афоризм Аристодема из Аргоса]

фрг. 3* – **Диогениан Паремиограф I 62; Зенобий Паремиограф II 18.** [Поговорка «коза со Скироса» относится людям, отталкивающим благодеяния, как коза отталкивает сосуд для доения]

фрг. 4* – **Зенобий Паремиограф V 32.** Поговорка «не плавай ночью» относится к тем, кто небрежен в делах. Ведь для плывущих по морю ночь удобнее дня, ибо можно определять направление по звездам. Хрисипп убрал отрицание «не» и говорил «плавай ночью».

фрг. 5* – **Псевдо-Плутарх. Александрийские поговорки I 3.** [Выражение «пятиться» Хрисипп относит к тем, чьи дела становятся все хуже]

фрг. 6* – **Зенобий Паремиограф III 40.** [«Пестик растет» – о маленьких людях]

фрг. 7* – **Плутарх. Жизнь Арата 1.** Философ Хрисипп... переделал древнюю поговорку, сочтя, как я думаю, что она звучит непочтительно, и передает ее не в подлинном виде, а в том, какой ему кажется более подходящим:

Кто похвалит отца, если не сыновья, живущие в счастье?

Дионисодор из Трезена опровергает его и приводит ее в подлинном виде:

Кто похвалит отца, если не сыновья, живущие в несчастье?

фрг. 8* – **Суда под словом Κέρκωπες.** [Керкопы, мифические обезьяноподобные существа; «вести себя подобно керкопам» значит напоминать поведение животных, которые вертят хвостом]

46. О том, как слушать стихи (Περὶ τοῦ πῶς δεῖ τῶν ποιημάτων ἀκούειν) [т. I фрг. 13 № 139], 2 книги

фрг. 1 (?) – II 100
фрг. 2 (?) – II 101

47. О государстве (Περὶ πολιτείας) (?)

фрг. 1 – II 30
фрг. 2 – III 706
фрг. 3 – III 714
фрг. 4 – III 728

фрг. 5 – III 744
фрг. 6 – III 745
фрг. 7* – **Диоген Лаэртий VII 34** [«Государство» – подлинное сочинение Зенона]

48. О провидении (Περὶ προνοίας), 4 книги
фрг. 1 (?) – II 623
фрг. 2 (?) – II 634
фрг. 3 (?) – II 687
фрг. 4 (?) – II 1023
фрг. 5 (?) – II 1049
фрг. 6 (1 кн.) – II 604
фрг. 7 (1 кн.) – II 605
фрг. 8 (1 кн.) – II 633
фрг. 9 (1 кн.) – II 644
фрг. 10 (4 кн.) – II 1000
фрг. 11 (4 кн.) – II 1169
фрг. 12 (4 кн.) – II 1170

49. Об увещании (Περὶ τοῦ προτρέπεσθαι), 3 книги
фрг. 1 (1 кн.) – III 139
фрг. 2 (3 кн.) – III 69
фрг. 3 (?) – III 753
фрг. 4 (?) – III 761
фрг. 5 (?) – III 167

50. О риторике, к Диоскуриду (Περὶ τῆς ῥητορικῆς πρὸς Διοσκουρίδην) [т. II фрг. 13 № 152], 4 книги
фрг. 1 (1 кн.) – II 297
фрг. 2 (1 кн.) – II 298
фрг. 3 (?) – III 148
фрг. 4 (?) – III 698

51. Об ограничительных высказываниях, к Феару (Περὶ τῶν κατὰ στέρησιν λεγομένων πρὸς Θέαρόν) [т. II фрг. 13 № 12], 1 книга
фрг. 1 – II 177
фрг. 2 – II 178
фрг. 3 – II 179

52. Введение о силлогизмах (Περὶ συλλογισμῶν εἰσαγωγή) [ср. т. II фрг. 13 №№ 79–80] (?)
фрг. 1 – II 242

53. Против общепринятого, к Метродору (Κατὰ τῆς συνηθείας πρὸς Μητρόδωρον) [т. I фрг. 13 № 117], 6 книг
фрг. 1 (?) – II 109

54. В защиту общепринятого, к Горгиппиду (Ὑπὲρ τῆς συνηθείας πρὸς Γοργιππίδην) [т. II фрг. 13 № 118], 7 книг
фрг. 1 (?) – II 109
55. О сочетании частей речи (Περὶ τῆς συντάξεως τοῦ λόγου μορίων) [ср. т. II фрг. 13 №№ 49–50] (?)
фрг. 1 – II 28
фрг. 2 – II 206
56. О конечной цели (Περὶ τέλους) [τελῶν – Диоген Лаэртий VII 85;87] (?)
фрг. 1 (?) – II 30
фрг. 2 (?) – III 85
фрг. 3 (1 кн.) – III 223
фрг. 4 (1 кн.) – III 4
фрг. 5 (1 кн.) – III 178
57. Очерк этического учения, к Феопору (Ὑπογραφὴ τοῦ [ἠθικοῦ] λόγου πρὸς Θεόπορον) [т. II фрг. 13 № 199], 1 книга
фрг. 1* – **Стобей. Эклоги II 7,12 p. 116,11 W.** [Хрисипп рассуждает о парадоксальных высказываниях в данном сочинении, а также в других]
58. О дружбе (Περὶ φιλίας), 2 (?) книги
фрг. 1 (?). – III 724
59. О природе [Физика] (Περὶ φύσεως, Φυσικά), 5 (?) книг
фрг. 1 (1 кн.) – II 579
фрг. 2 (1 кн.) – II 937
фрг. 3 (2 кн.) – II 1181
фрг. 4 (3 кн.) – III 153
фрг. 5 (3 кн.) – III 526
фрг. 6 (3 кн.) – III 760
фрг. 7 (5 кн.) – II 1163
фрг. 8 (5 кн.) – III 754
фрг. 9 (кн. 1, 3, 5) – II 636
фрг. 10 (?) – II 1049
фрг. 11 (?) – II 1163
фрг. 12 (1 кн.) – II 300
фрг. 13 (1 кн.) – II 580
фрг. 14 (1 кн.) – II 581
фрг. 15 (2 кн.) – II 105
фрг. 16 (2 кн.) – II 140
фрг. 17 (2 кн.) – II 741
фрг. 18 (2 кн.) – II 867

фрг. 19 (3 кн.) – II 479

60. Физические исследования (Φυσικὰ ζητήματα) 1 (?)
    фрг. 1 (1 кн.) – II 429
    фрг. 2 (1 кн.) – II 480
    фрг. 3 (1 кн.) – II 665

61. Физические положения (Φυσικαὶ θέσεις) (?)
    фрг. 1 – II 128
    фрг. 2 – II 763
    фрг 3 – III 68

62. Лекции по физике (Φυσικαὶ τέχναι) (?)
    фрг. 1 – II 435
    фрг. 2 – II 683
    фрг. 3 – II 543

63. О древних натурфилософах (Περὶ τῶν ἀρχαίων φυσιολόγων) (?)
    фрг. 1 – II 1071
    фрг. 2 – II 748

64. О Харитах [О благодеяниях] (Περὶ Χαρίτων) (?)
    фрг. 1 – II 1081
    фрг. 2 – II 1082
    [фрг. 3–4 – возможно III 725–726]

65. Об оракулах (Περὶ χρησμῶν) (?)
    фрг. 1 – II 1187
    фрг. 2 – II 1202
    фрг. 3 – II 1203
    фрг. 4 – II 1205
    фрг. 5 – II 1206

66. О душе (Περὶ ψυχῆς), 2 книги
    фрг. 1 (2 кн.) – II 55
    фрг. 2 (?) – II 743
    [прочие фрагменты II 879–911]

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «ГРЕКО-ЛАТИНСКИЙ КАБИНЕТ»® Ю. А. ШИЧАЛИНА

Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли. Перевод с франц. Е. Ф. Шичалиной. 2002. 475 с.

Адольф А., Любомудров С. Orbis Romanus Pictus. Римский мир в картинках. 1994. 146 с.

Адо П. Плотин, или Простота взгляда. Перевод с франц. Е. Штофф. 1991. 144 с.

Альбрехт М. фон. История римской литературы. Т. I. 2003. 695 с.

Альбрехт М. фон. История римской литературы. Т. II. 2004. 690 стр.

Альбрехт М. фон. История римской литературы. Т. III. 2005. 604 с.

Белов А. М. Ars Grammatica. Книга о латинском языке. Издание 2-е, исправленное и дополненное. 2007. 485 с.

Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. (Репринт издания 1899 г.). 2006. 688 с.

Греческая философия. Пер. с фр. Т. I, II. М. Канто-Спербер, Дж. Барнз, Люк Бриссон, Жак Брюнсвиг, Г. Властос. 2006–2007.

Древнегреческий язык. Начальный курс в трех частях. 2005.

Дилите Д. Античная литература. 2003. 487 стр.

Дружинин Ф. С. Воспоминания. Страницы жизни и творчества. Составитель Е. С. Шервинская. 2001. 229 с. (60 илл.)

Дружинин Ф. С. Симфония для двух альтов. 2003. 73 с.

Журнал «Греко-латинский кабинет». Выпуск 3. 2000. 126 с.

Завьялова В. П. Каллимах. Гимн «К Артемиде». 2002. 112 с.

Йегер В. Пайдейя. Том I. Перевод с нем. А. И. Любжина. 2002. 593 с.

Карасева Т. А. Историческая фонетика латинского языка. Грамматический комментарий к латинским текстам VII–I в. в. до н. э. 2003. 256 с.

Козаржевский А. Ч. Учебник древнегреческого языка. 2004. 410 с.

Любжин А. И. Римская литература в России. Приложение к переводу «Истории римской литературы» М. фон Альбрехта. Библиография основных трудов на русском языке. 2007. 223 с.

Малинаускене Н. К. Введение в историю латинского языка (классический период). 2006. 271 с.

Максимова С. Н. Преподавание древних языков в русской классической гимназии XIX–начала XX века. 2005. 304 с.

Мамонов В. Л. Одинокий бег. Стихотворения. 2001. 240 с.

Мамонов В. Л. Сердоболь. Стихотворения. 2005.

Первый псалом. Сборник переводов первого псалма на древние и новые языки и святоотеческих толкований на языке оригинала с параллельным переводом. 2003. 79 с.

Петрученко О. Латинско-русский словарь. (Репринт издания 1914 г.). 2001. 816 с.

Платон. Собрание сочинений. Том 1. Апология Сократа. Греческий текст и перевод М. С. Соловьева. Издание подготовили Глухов А. А. и Шичалин Ю. А.. 2000. 152 с. (Совместно с издательством «Les Belles Lettres»)

Плотин. Трактаты I–XI. Перевод, вступительная статья, краткое изложение переводимых трактатов, подробный комментарий Ю. А. Шичалина. 2007. 440 с.

Полонская К. П., Поняева Л. П. Хрестоматия по ранней римской литературе.

Латинские тексты с русскими переводами и комментариями. 2-е изд. 2000. 301 с.

Прокл. Начала физики. Греческий текст с предисловием, переводом и комментарием С. Месяц. 2001. 115 с.

Проперций Секст. Элегии. Перевод А. Любжина. 2004. 272 стр.

Пушкин А. С. Песнь о вещем Олеге. На уроках в начальной школе. Комментарий, предисловие и послесловие Александровой Н. В. 2005. 32 с.

Скобельцин А. Нарцисс, или мастерская взгляда. Перевод с франц. В. Илющенко. 2001. 355 с.

Соколов Г. И. Ольвия и Херсонес (ионическое и дорическое искусство). 1999. 569 с. (316 илл.)

Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. 1999. 208 с.

Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. Авторизованный перевод с англ. А. К. Лявданского. 2001. 303 с.

Трухина Н. Н., Смышляев А. Л. Хрестоматия по истории Древней Греции для средней школы. 2000. 377 с.

Фрагменты ранних стоиков. Том I. Зенон и его ученики. Перевод и комментарии А. А. Столярова. 1998. 256 с.

Фрагменты ранних стоиков. Хрисипп из Солона. Том 2, часть 2. Перевод и комментарии А. А. Столярова. 2002. 272 с.

Христофорова Н. В. Российские гимназии XVIII–XX веков. На материале г. Москвы. 2001, 2002. 206 с.

Цицерон Туллий М. Речь в защиту М. Целия. Составление, предисловие и комментарии А. И. Любжина. 2000. 79 с. (Серия «Ad usum scholarum»)

Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. 2000. 439 с.

Яковлев И. Физика-9 в билетах. 2000. 63 с.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ:

Дэй Ж. Schola Verbi. Греческий язык Нового Завета. Пер. с немецкого.

Завьялова В. П. Каллимах и его гимны.

Колотовкин Н. И. Учебник латинского языка для высших учебных духовных заведений.

Морескини К. Патристическая философия. Пер. с итальянского.

Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения.

Книги можно приобрести по адресу:
Орлово-Давыдовский пер., 5, метро «Проспект Мира»

или заказать по электронной почте:
glk@mgl.ru, museumgl@rambler.ru

Приглашаем на сайт Греко-латинского кабинета Ю. А. Шичалина:
http://www.mgl.ru

Научное издание

ФРАГМЕНТЫ РАННИХ СТОИКОВ

Том III
Часть 1

Научный редактор *А. А. Россиус*
Макет и верстка *А. В. Иванченко*

Подписано в печать 28.12.07. Формат 60 × 90/16
Тираж 800 экз. Заказ 547

Издательство «Греко-латинский кабинет»®
Ю. А. Шичалина
129110, Москва, Орлово-Давыдовский пер., 5
тел./факс: (495) 680-92-41
e-mail: museumgl@rambler.ru, glk@mgl.ru
http://www.mgl.ru

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-87245-136-5

9 785872 451365